

Helder Renato Lôro Nunes

2º Ciclo de Estudos em Filosofia Contemporânea

Devir e Ser na Origem do Pensamento Filosófico

2013

Orientador: Prof. Doutor Paulo Jorge Delgado Pereira Tunhas

Classificação: Ciclo de estudos:

Dissertação/relatório/Projeto/IPP:

Helder Renato Lôro Nunes

Devir e Ser na Origem do Pensamento
Filosófico

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO
2013

Dissertação de Mestrado em Filosofia
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Índice

Resumo.....	4
Introdução.....	5
1ª Parte – Antes de Tales:	
Capítulo I – Influência de Homero e Hesíodo na religião e mitologia grega.....	8
Capítulo II – <i>Na polis</i>.....	15
Capítulo III – O Todo e o <i>Kosmos</i>.....	23
2ª Parte - Devir e Ser	
Capítulo I – Devir.....	28
<i>Physis</i>	28
1- <i>Arché e Stoicheion</i>	42
1.1 – Água.....	42
1.2 – <i>Apeiron</i>	43
1.3 – Ar.....	45
1.4 – Fogo.....	47
1.5 – Ar, Água, Fogo, Terra.....	49
1.6 – Sementes.....	53
1.7 – Átomos.....	58
Capítulo II – Ser.....	62
Ser e não-ser.....	64
Ser e aparência.....	69
O ser e o uno.....	72
Capítulo III - A questão do movimento.....	81

Conclusão.....	87
Bibliografia.....	91

Resumo

No retomar da filosofia originária a que se assiste na filosofia contemporânea, surge a tese heideggeriana do ser como *physis*. Segundo Heidegger, *físicos* e *eleatas* disseram o mesmo: fizeram o questionamento do ser. Não existe assim uma contraposição de uma teoria do Ser a uma teoria do Devir na filosofia pré-socrática. Heidegger não tem em conta o pensamento dos *físicos* sobre a relação uno/múltiplo, a *arché* e *stoicheion* e a ideia heraclitiana de fluxismo universal. A tese de Heidegger é revisionista, não apenas da filosofia pré-socrática, mas da própria História da Filosofia, conforme demonstra o decurso histórico-filosófico pós-parmenídeo, até pelo menos Platão e Aristóteles, onde o pensamento dessa contraposição é fundamental.

Palavras-chave: Devir; Heidegger; Nietzsche; *Physis*; Pré-socráticos; Ser.

Introdução

O surgimento da filosofia, na Grécia do século VI a. C., assinala uma nova forma de o homem estar no mundo. Essa nova postura vem a ser o fundamento originário de todo o pensamento filosófico e, conseqüentemente, do pensamento científico, pois como se verifica com Platão e Aristóteles, a *episteme*, a ciência, está no centro da indagação filosófica. É certo que a ciência moderna está longe de ser a *episteme* pensada por Platão e Aristóteles, cuja atenção se virava para o Todo e para o ser enquanto ser, enquanto o conhecimento científico moderno foi progressivamente se voltando para o ente, tendo em vista o projeto humano de domínio e transformação da natureza pela técnica. Daí que a atividade científica tenha fragmentado e multi-espartilhado o conhecimento, acabando por se tornar na tecnociência atual. Porém, os princípios epistemológicos por eles fundados – e que fizeram prevalecer a filosofia sobre a sofística – constituem até à contemporaneidade o solo intransponível em que assenta toda a ciência. Pense-se na superação platônica da antítese entre o eleatismo e a tradição heraclítica, que resulta na síntese entre experiência e razão na determinação (no conhecimento) daquilo que é (o ente); e nos princípios lógicos aristotélicos de «não-contradição» e de «terceiro excluído».

Com os primeiros filósofos inicia-se o esforço de racionalidade, o apelo ao *logos*, à razão, e estabelece-se a rutura do pensamento filosófico com a forma de pensar até então: o pensamento mitológico que remetia as explicações sobre o mundo para o *muthos*, o mito, a lenda, potenciando os cultos e os rituais de carácter religioso. O interesse pelo saber (a filosofia) dos primeiros filósofos é dessacralizado, está liberto do pensamento circular que reduz todos os fenómenos e toda a experiência a volições de entidades sobrenaturais, os *theoi*, deuses, que imperam sobre o mundo, como narravam Homero e Hesíodo. Quando os

Milésios lançam o olhar e o pensamento para a *physis*, para a natureza, não encontram um conjunto arbitrário de fenómenos incognoscíveis, como faria sentido que acontecesse se a experiência do homem no mundo fosse remissível para aquilo que é da ordem do mito e da fábula. Encontram sim a regularidade de certos fenómenos, um *Kosmos*.

Na origem do pensamento filosófico estão duas concepções distintas sobre o carácter da realidade e que correspondem aos conceitos de Ser e Devir. Para os *físicos* jónios nada existe fora da *physis*, natureza, crescimento. A *physis* é o Todo e o Todo é um devir: um mundo em que todas as coisas estão sujeitas à geração e à destruição, ao movimento e à mudança. Para os *eleatas* só existe aquilo que «é», o ser. O ser é concebido em sentido absoluto: é uno, eterno e imóvel, e esse é, para os *eleatas*, o verdadeiro carácter da realidade.

Entre as duas teorias existe, não tanto uma antítese total, como se afirma em algumas das exposições descritivas da História da Filosofia, mas sim uma contraposição entre uma teoria do devir, cuja principal ideia é a de que o *Kosmos*, o mundo ordenado, está desde sempre num estado de perpétua mudança, e uma teoria do ser, cuja principal ideia é a do eternamente fixo e imutável.

O entendimento dessa contraposição é fundamental para a compreensão da filosofia pré-socrática e da História da Filosofia. A filosofia pré-socrática pós-parmenídea é marcada por um esforço de síntese dessas duas teorias, como se verifica nas filosofias de Empédocles, Anaxágoras e dos Atomistas. E, o dualismo platónico: mundo sensível/mundo inteligível é fundado nessa contraposição que está na origem do pensamento filosófico.

Por isso, a interpretação que Heidegger faz da filosofia pré-socrática, segundo a qual o pensamento do ser como *physis* era comum a Heraclito e Parménides, não havendo dessa forma uma

contraposição entre as duas teorias, não conserva a integridade da Filosofia Antiga nem da própria História da Filosofia.

1ª Parte

Antes de Tales

Algumas questões sobre religião, mitologia e sociedade grega que
precederam o surgimento da filosofia

Capítulo I

Influência de Homero e Hesíodo na religião e mitologia grega

Entre os Gregos o termo *thambos* exprime um sentimento de carácter religioso, uma mistura de respeito e de temor face aos fenómenos da natureza. Uma apreensão direta da presença divina, imposta por impressões da natureza: uma luz ou uma sombra, um ruído ou um silêncio, a passagem de um animal, o voo de uma ave, a presença perante uma paisagem ou uma árvore grandiosa, o vento, o curso de um rio, o calor do meio-dia. Esse sentimento, aliado à crescente capacidade racional dos Gregos, alimentada pelo gosto pela discussão e pela vida social, a vida ao ar livre, em virtude do clima temperado, permite-nos compreender a profusão dos deuses Gregos e dois dos principais aspetos da religião Grega: o politeísmo e o antropomorfismo dos deuses Gregos. Os deuses são numerosos e estão em toda a parte. São indivíduos, "são homens amplificados e idealizados, quantitativamente superiores a nós, mas não qualitativamente diferentes"¹ a quem o crente se liga, solicitando proteção, fazendo oferendas, erigindo altares, realizando rituais e sacrifícios².

É a Homero e Hesíodo que se devem os nomes, os rituais dos deuses, os pormenores dos seus cultos e os respetivos atributos. Mas também as próprias figuras com que os artistas representavam os deuses em esculturas, pinturas e santuários. Essa é também uma das especificidades da religião Grega: o facto de não existirem

¹ Cf. Giovanni Reale, *História da Filosofia Antiga*, p.21.

² Sobre o politeísmo da religião grega arcaica conferir: François Chamoux, *A Civilização Grega na Época Arcaica e Clássica* Cap. VI, pp. 143-199.

fundadores da religião nem textos religiosos (com exceção do orfismo) ou escrituras sagradas como o Veda, o Avesta ou a Tora: “são os poetas quem criam novas canções para cada ocasião das festividades em honra dos deuses³. Outros testemunhos religiosos são os monumentos da arte Grega: templos, estátuas, pinturas.

No que concerne ao estudo da religião Grega, religião que se apresenta sob a forma dupla do mito e do ritual, os poemas homéricos e hesiódicos devem ser enquadrados no âmbito de uma religião surgida na época homérica: a religião dos deuses olímpicos ou religião pública. Um clã de habitantes celestes, soberanos do mundo que entre si partilham os elementos do Universo: Zeus – o céu, Posídon – o mar, Hades – as trevas; a terra e o Olimpo são partilhados pelos três. São os deuses mais velhos, três irmãos filhos de Crono e de Rea. Tal como acontecia entre os *basileis* na terra, os conflitos são frequentes entre os deuses. Ademais, o antropomorfismo é evidente, assim como o ar aristocrático com que os olímpicos são caracterizados: *vivem uma vida ociosa e luxuosa em palácios de ouro*. O termo público adquire a totalidade do seu sentido quando se compara esta religião com os movimentos religiosos posteriores de carácter mais ou menos secreto, como é o caso da religião dos Mistérios ou o Orfismo.

De entre as primeiras expressões mitopoéticas Gregas documentadas destacam-se as obras de Homero e Hesíodo, tidos na Antiguidade como as mais altas autoridades na formação espiritual dos Gregos até ao surgimento do espírito filosófico.

A *Ilíada* e a *Odisseia* terão sido compostas por Homero entre o século IX e princípio do século VIII a. C. A epopeia era o principal média da cultura grega arcaica, primeiramente ainda no

³ Cf. Walter Burkert, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 29.

domínio da oralidade⁴. Os *aedos*⁵ “cantavam” os ciclos épicos mais antigos, como o que versava o destino dos filhos de Édipo e o cerco a Tebas, as epopeias dos Argonautas e a de Hércules. É provável que Homero tenha reunido num todo obras folclóricas-epopeias cantadas durante séculos pelos *aedos*.

Na *Ilíada* narram-se acontecimentos e cenas da prosperidade de Micenas, cuja civilização – Civilização Micénica, 1700-1100 a.C. – é considerada o último período da Cultura Egeia e a etapa inicial da cultura Grega. Os temas principais são o apogeu de Micenas aquando da expedição contra Tróia dos grupos aqueus coligados sob o comando de Agamémnon, a derrota infligida pelos aqueus aos defensores de Tróia, as façanhas guerreiras de Aquiles, movido pela cólera, a caracterização da Grécia depois da invasão dórica até ao princípio do século VIII. A narração homérica do ciclo troiano completa-se na Odisseia com o regresso dos heróis de Tróia.

Um dos aspetos essenciais da epopeia grega homérica, e que se supõe ser pré-homérico, é a ação recíproca entre dois planos: o divino e o humano. Os deuses são espetadores ativos naquilo que se passa no palco humano. Intervêm nos acontecimentos terrestres manipulando as emoções dos homens, levando-os a agir de determinada forma, consoante os próprios acontecimentos do plano divino – os conflitos entre os deuses e as influências que pretendem ter no palco terrestre.

Os poemas de Hesíodo – fins do séc. VIII e princípio do séc. VII a. C., testemunham a etapa que se seguiu à época homérica. A organização social constituída em torno de clãs desagrega-se. Surgem então as primeiras *polis*. Em *Os Trabalhos e os Dias*

⁴ Após a invasão dórica de 1100 a. C., a escrita (o Linear B) desaparece e só é redescoberta pelo fim do século IX, tomada aos fenícios.

⁵ Poetas populares.

Hesíodo dá conta das crescentes tensões sociais que se faziam sentir na época entre camponeses e aristocratas. Na *Teogonia*, Zeus inflige um castigo perpétuo a Prometeu por este ter salvo a humanidade. É provável que no mito de Prometeu, Hesíodo exprima uma crítica social à classe aristocrata, a qual qualifica de “devoradores de presentes”.

Na *Teogonia*, Hesíodo elabora uma genealogia dos deuses, ordenada em três gerações, das quais a segunda alcança o poder, e a terceira, liderada por Zeus, consegue estabelecer o domínio da ordem após vencer a batalha contra os Titãs. A visão cosmogónica de Hesíodo assenta em termos como: *phyein*, engendrar, fazer crescer, produzir, *génesis*, nascimento e origem, *arché*, simultaneamente origem numa série temporal e a primazia na hierarquia social. Na obra de Hesíodo tem o significado de origem, temporalidade. Este termo vem a ser fundamental nas cosmologias dos primeiros filósofos, porém, já desvinculado da dimensão religiosa e mitológica.

É certo que foram Homero e Hesíodo a criar para os Gregos uma genealogia dos deuses, a atribuir-lhes epítetos, a distribuir-lhes as suas honras e competências e a forjar as suas imagens, porém, a ascendência dos cultos, dos mitos e dos rituais ligados aos deuses olímpicos é muito mais antiga. A origem da palavra Zeus – o Pai-Céu [*Zeùs pater*] remete para o Neolítico (e para uma possível cultura Indo-europeia), para uma raiz etimológica Indo-europeia que designa os deuses celestes, “luminosos”, da qual derivou *dèvāh* em Indiano Antigo e *theós* em Grego⁶.

De resto, a mitologia Grega, e a cultura Grega arcaica em geral, remetem (se bem que não exclusivamente) para uma origem civilizacional egeia: uma civilização pré-helénica da época eneolítica – Idade do Cobre e da Pedra, em contacto estreito com o

⁶ Cf. Walter Burkert, *op. cit.*, p. 51.

Antigo Egito. O seu território englobava o arquipélago das Cíclades, a Grécia Central, o Peloponeso, as margens Oeste da Ásia Menor, Tróia e Creta.

O segundo período da Civilização Egeia – período de desenvolvimento da Idade do Bronze, 2100-1400 a. C. – teve em Creta o centro do seu apogeu civilizacional. Particularmente devido à sua condição geográfica: uma grande ilha situada entre os grandes países da Antiguidade, veio a constituir-se o mais importante centro de produção de bronze e posto intermediário no comércio do estanho vindo da Península Ibérica e do cobre vindo de Chipre para todas as civilizações orientais. Cnossos era a capital do império, à frente do qual se sucediam os reis, eleitos por sacerdotes. A realeza era representante na terra da Deusa-Mãe-geradora do género humano, animal e vegetal – e do seu marido, ou filho, frequentemente representados na figura de um toiro. O nome Minos pensa-se designar, não um rei cretense em particular, mas sim o título dos soberanos que se sucediam no trono. Por 2000 a. C. eram possuidores de uma escrita hieroglífica, a qual foi substituída por uma escrita silábica, o Linear A, após o tremor de terra de 1730 a. C. que destruiu os primeiros palácios.

Entretanto, a partir do II milénio, tribos gregas de aqueus e jónios vindos do norte, da Tessália, seguem para a Grécia Central e para o Peloponeso. Período em que começam a estabelecer contactos frequentes com os minóicos. Por volta de 1450 os aqueus chegam a Creta. Dá-se início à Civilização Minóico-Micénica. Após o domínio da capital expandem-se para os territórios cretenses no Mediterrâneo Oriental, entre os séculos XIV-XII: Rhodes, Mileto, Tróia, Chipre, e chegam ao Egito, Fenícia e Palestina. Supõe-se que terão sido estes acontecimentos a inspirar a lenda da guerra de Tróia. Adaptam o Linear A ao dialeto aqueu e

transformam-no no Linear B⁷. Fazem de Micenas o centro da civilização e instauram um sistema palaciano no qual o rei, o *wanáx*, é o detentor absoluto da *arché*. A sua autoridade estabelecia-se sobre todos os domínios: religião, economia e vida militar. Ordenava o calendário, velava pela observância do ritual e pela celebração das festas em honra dos deuses, determinava os sacrifícios e as oferendas, atraía e acumulava toda a riqueza do país e possibilitava as expedições a países longínquos. A lembrança do *wanáx* – o Rei-Divino, senhor do tempo, distribuidor da fertilidade, sobreviveu sob uma forma de mito até à época da polis, e poderá ter servido de inspiração ao "filósofo-rei" platónico.

Da religião minóico-micénica existem referências a uma mãe dos deuses e a uma família divina: Zeus, Hera e Orímio (possivelmente Dioniso), filho de Zeus. Nas tábuas de Linear B não existem referências a Apolo e Afrodite. Os seus cultos remetem para uma proveniência cipriota e para uma provável origem semita, Mesopotâmia, Anatólia/Síria.

Outros aspetos do politeísmo grego arcaico são: o zoomorfismo de certos deuses, algo que remete para os totens dos tempos primitivos; os cultos *ctonianos*, da palavra grega *cton*, terra, como o culto das serpentes; a adoração do lobo, *lukos*, patenteada no fato de os deuses serem chamados de lobo (Zeus Liceano) e os próprios locais de culto terem o nome Liceu; a personificação da natureza por seres híbridos: os sátiros - homens com pernas de bode, os centauros – metade homens metade cavalos, as ondinas – mulheres com cauda de peixe; o animismo: dríadas – espíritos dos bosques, os tritões – espíritos dos mares.

7 Tábuas de Linear B de Cnossos, Micenas e Pilos, decifradas por Michael Ventris e John Chadwick, 1953. Cf. Marie-Claire Amouretti, *O Mundo Grego Antigo*, p.55.

Com o advento da *polis* o politeísmo grego vem a refletir as novas etapas da vida social. Os deuses olímpicos transformam-se em protetores dos diversos elementos da vida política e social: Apolo torna-se protetor dos sacerdotes e adivinhos, Posídon dos navegadores, Hades dos mercadores, e posteriormente Zeus vem a ser associado aos filósofos. No entanto, à medida que a Grécia atinge o período Clássico, caracterizado pelo crescente apelo à racionalidade, que vai culminar no surgimento da filosofia, a visão cosmogónica do mundo entra em decadência.

Capítulo II

Na *Polis*

Por volta de 1100 a. C., uma grande união de tribos vindas do noroeste da Península Balcânica deslocou-se para sul, Grécia Central e Peloponeso. Invadiram a Argólida, tomaram Micenas e outros centros. Desse prolongado período de colonização dórica resulta a formação da nacionalidade Grega. Era constituída por grupos de tribos de jónios, dórios, aqueus e eólios.

Sobre a origem desses antepassados do homem grego há conhecimento de migrações de tribos pastoris no curso inferior do Danúbio, na Trácia e na Grécia do Norte desde o III milénio. Quanto à sua proveniência geográfica não há certezas. Sabe-se apenas, a partir da reconstrução de uma protolíngua – o Indo-europeu, de um antepassado comum, um povo, ou grupos de tribos, que partilhavam essa língua. Esse povo, ou grupos de indo-europeus, ter-se-á cindido em meados do III milénio, em grupos que se dirigiram para a Índia, Ásia Menor, Grécia, Itália, Europa Ocidental e Europa do Norte.

A invasão dórica implicou grandes transformações na Grécia. Assiste-se a uma migração durante três séculos de habitantes da bacia do Mar Egeu, que se dirigiram para as Cíclades e para as margens Ocidental da Ásia Menor, em fuga dos dórios⁸. Dá-se a passagem da Idade do Bronze à Idade do Ferro. Micenas foi destruída e perdeu para sempre a sua importância política e cultural. Com ela desaparece igualmente o sistema palaciano, a escrita e a figura política do *wanax*. O continente Grego rompe os

⁸ Cf. François Chamoux, *op. cit.*, p.29.

vínculos com o Oriente próximo: o mar torna-se uma barreira. Há um retorno à economia puramente agrícola.

O desaparecimento do *wanáx* é um dos acontecimentos que mais e maiores consequências teve na passagem de Micenas à época homérica. A ausência do Rei-Divino, detentor absoluto da *arché*, “estabelece uma distância insuperável entre os homens e os deuses”⁹. A religião olímpica e a obra de Homero surgem a partir dessa “delimitação mais rigorosa dos diferentes planos do real”¹⁰. A *arché* dispersa-se, e com isso despontam os *basileis*: antigos senhores, donos de um domínio rural e vassalos do *wanáx*. No entanto, o *basileus* nada tem em comum com a soberania real do *wanáx*. O seu papel é sobretudo sacerdotal. Os bens comunitários e os *kleros*, lotes de terra, são transformados em propriedade privada dos *genos*, clãs familiares, cujos membros descendiam de um antepassado comum, e que cultivavam um deus protetor. As duas forças sociais até então harmonizadas sobre o comando do *wanáx*: as comunidades aldeãs e a aristocracia guerreira entram em confronto.

É nesse contexto de tensão social, e para fazer face ao mesmo, que surgem as primeiras reflexões sobre como harmonizar, como estabelecer uma ordem sobre o conflito inerente à multiplicidade dos vários domínios da *arché*, antes consagrados num só, e agora divididos por grupos rivais: sacerdotes, guerreiros e agricultores. Essas reflexões são políticas, são relativas à *polis*, à cidade.

A palavra *polis* tem já em Homero três sentidos diferentes, designa: o aglomerado urbano, a unidade política constituída por um Estado, o conjunto dos cidadãos considerados como um corpo.

⁹ Cf. Jean – Pierre Vernant, *As Origens do Pensamento Grego*, p. 26.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

O termo, quando usado para referir a realidade política Grega, visa designar a unidade política e social Grega por comparação com o mundo bárbaro. As condições necessárias para definir uma cidade (*polis*) eram: um território comum delimitado, um mínimo de organização política reconhecido pelas cidades vizinhas e pelo menos uma lenda de fundação associada a um culto¹¹.

As primeiras *polis* conhecidas, séc. VIII, situavam-se: no litoral – Jónia, Mileto; nas cidades das ilhas costeiras da Ásia – Mitilene e Samos; depois surgem Atenas, Corinto e Megara. Eram elementos de desenvolvimento social da Grécia. Reuniam e submetiam os campos circundantes num processo denominado de sinecismo¹²: agrupamento de aldeias que levava ao estabelecimento de uma administração comum, cultos comuns e instituições políticas comuns. As construções urbanas refletiam um novo centralismo. Já não eram feitas em torno de um palácio, mas sim em torno da *Ágora*: espaço público onde eram debatidos assuntos de interesse geral. O poder pertencia aos principais proprietários de terra – a aristocracia, os únicos que possuíam meios para sustentar os cavalos, os carros de guerra e o armamento militar.

Dos séculos VIII a VI a. C. dá-se um movimento expansionista colonizador impulsionado pelos *oicistas*, chefes de expedição, futuros fundadores das cidades colonizadas. A colonização englobava uma vasta área: as costas do Mediterrâneo, da Propôntida e do Ponto-Euxínio (Mar de Mármara e Mar Negro), a Lídia (litoral) a oriente, o Danúbio a norte, a ocidente Massília (Marselha), Sul de França, Espanha, Itália – Grande Grécia (Sicília, Siracusa, Agrigento). Estas localidades tinham formas de Estado próprias, mas estavam ligadas às metrópoles pelos deuses e pelo calendário, e contribuíam para o progresso económico e social

¹¹ Cf. François Chamoux, *op. cit.* p. 205.

¹² Cf. A. Berguer, *História da Grécia Antiga*, p.82.

da Grécia. A este período corresponde o desenvolvimento do comércio e do artesanato, que se iam separando da agricultura.

A jónia, na Ásia Menor, era um dos principais focos de desenvolvimento. Aí retomou-se o intercâmbio económico e cultural com o Oriente, culturas: egípcia, babilónica e assíria. Os jónios aperfeiçoaram o alfabeto recebido dos orientais, dos fenícios, e introduziram-no em todo o mundo Grego. Foi na jónia que foram compostos os poemas homéricos e onde, no espaço de um século, de VI a V a. C. nasceram os primeiros filósofos: Tales, Anaximandro e Anaxímenes, e pouco tempo depois Xenófanes e Heraclito.

O período inicial da *polis* é marcado pelo espírito agonístico da aristocracia guerreira que se estabelecia sobre os domínios político, militar e económico, porém, entre aristocratas, o poder de *eris*, conflito, é acompanhado de *philia*, respeito entre os iguais. Essa tensão entre os valores da luta, da concorrência e da rivalidade, e o sentimento de união e pertença a uma comunidade, é transposta para a vida política e para as discussões na *Ágora*, na forma de disputa oratória. A força de persuasão, o poder da palavra, *peithó*, torna-se o instrumento político por excelência. No entanto, o ideal de *isonomia*, a igualdade de todos os cidadãos perante a lei, ainda não materializava o espírito democrático, como viria a acontecer na Atenas de Clístenes, século VI. Nesta primeira fase da *polis*, a *isonomia* e a *isocracia*, a igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder, existiam apenas entre o círculo aristocrático, que assim formava um regime oligárquico, podendo impedir a formação de regimes como a *monarchia* e a *tyrannis*, em que a *arché* é detida por um só. As discussões na *Ágora* são feitas à luz do dia perante um público que ajuíza de acordo com o poder de persuasão dos oradores. As decisões são gravadas em tábuas de pedra e expostas na *Ágora* à vista de todos e a todos devem ser impostas. A justiça transita da *thémis*,

conformidade à vontade dos deuses, o que na prática resultava na arbitrariedade das punições, que eram conformes aos mais poderosos, para a *diké*. A determinação da lei e da justiça passou a ser discutida, escrita, publicada e divulgada, o que vem atribuir-lhe um carácter de universalidade e permanência (podendo ser modificável por decreto) e acabar com a arbitrariedade das punições. Dessa forma está já instituída a ideia de que o Estado não é uma causa privada, mas sim uma questão pública á qual, progressivamente, mais indivíduos terão direito de participar.

Exemplo disso é a Ática dos séculos VIII a VI a. C.¹³. e a instituição do *arcontado*. A população livre dividia-se em três classes: os *eupátridas* – aristocratas proprietários de terras e gado, os *geomores* – pequenos agricultores, os *demiurgos* – artesãos. Os *eupátridas* concentravam-se em Atenas e na Acrópole. Reinavam sobre toda a população: o *demos*, o povo, composto pelos *geomores* e *demiurgos*, os escravos e os *metecas*, estrangeiros livres sem direitos cívicos.

O *arcontado* era eleito de entre a aristocracia. Era composto pelo arconte principal que dá o nome ao ano do seu governo, fiscaliza os negócios internos e resolve os litígios das famílias. O segundo arconte é o *basilense*, que exerce as funções religiosas. O terceiro é o *polemarca*, o chefe militar. Os seis restantes são os arcontes *testometes*, legistas, que zelam pela aplicação das leis e julgam os cidadãos. Em meados do século VIII a. C. a duração do arcontado é de dez anos e a partir de 683 passa a ser de apenas um ano.

Em 594 Sólon é eleito arconte. Era considerado um homem do centro – respeitado pelo *demos* e pela aristocracia. É encarregado de proceder a reformas políticas e sociais numa altura de crise e conflito. Entre as suas reformas estão um conjunto de leis que

¹³ Sobre a *polis* arcaica conferir Marie-Claire Amouretti *op. cit.*, Livro Segundo.

proíbiam o uso excessivo de luxuosidades em cerimónias, a interdição de emprestar tomando pessoas por penhor, a acessibilidade de todos os cidadãos à Assembleia do povo e ao Tribunal criminal. As suas reformas vão de encontro a um esforço de renovação da *polis* que acontece em vários planos da vida social, sempre no sentido de restringir a *hybris*, o descomedimento, dos *genos*, harmonizando os diferentes elementos da cidade. Nesse sentido surgem algumas reflexões morais pré-filosóficas¹⁴, como as de Cleóbulo: “Ótima é a medida”, “Não faças nada com violência”. Sólon: “Nada em demasia”, Quílon: “Conhece-te a ti mesmo”, “Domina o impulso”, “Obedece às leis”. Bias: “Ama a sabedoria”, “Obtém com a persuasão, não com a violência”.

No plano religioso¹⁵ assiste-se ao progresso do dionisismo, ao surgimento de seitas como a dos órficos e de figuras como Epiménides, magos purificadores. O desenvolvimento deste tipo de religiosidade está ligado à universalização da condenação do crime, à *diké*, especialmente o homicídio. Reflete uma necessidade de purificação individual e coletiva (da cidade) do mal e do crime. A purificação da cidade faz-se pela submissão de todos à *diké*, e no plano religioso individual, pela expiação catártica das faltas cometidas.

A atividade militar¹⁶ democratiza-se: quebra-se o monopólio dos *hippeis*, aristocratas guerreiros. Surgem os *hoplitas*, soldados cidadãos, todos aqueles que podem fazer as despesas do equipamento militar. O *hoplita* vem transformar a arte de combate na guerra. O *hippeus* procurava o combate individual em função da *eris*, o desejo de triunfar sobre o adversário. Combatia movido pelas energias timóticas: a *ménis*, cólera, a *lyssa*, o furor belicoso,

¹⁴ Cf. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 183-185.

¹⁵ Cf. Vernant, *op. cit.*, Cap. IV.

¹⁶ Idem, *ibidem*.

o *menos*, o ardor na luta inspirado por um deus. O *hoplita* não procurava a façanha individual, era treinado para marchar em ordem, combater em linha, em formação cerrada segundo o princípio de falange, para manter a posição e não deixar o posto para enfrentar um adversário individual como faziam os *prómachoi*, guerreiros avançados que combatiam na dianteira. Em suma, a *aristeia*, o valor individual, tinha de se integrar no quadro imposto pela manobra comum. A própria noção de *aréte*, a virtude, até então entendida como virtude aristocrática, ligada à nobreza de nascimento, ao valor no combate e a uma vida de opulência e luxuosidade, sofre uma transmutação. Na sociedade, tal como na guerra, a *aréte* já não é da ordem do *thymos*, mas sim de *sophrosyne*, temperança, domínio completo de si. O que implica uma predominância daquilo que é da ordem do cálculo, da razão (logos), sobre aquilo que da ordem do *thymos*: as paixões e as emoções. Os ideais de *sophrosyne* e *ambrosyne*, austeridade, quando transpostos para a vida política, para a organização da cidade, vão denunciar a *pleonexia*, o desejo de ter mais que os outros, mais que a sua parte, e procurar a *isotes*, a equidade.

Para aristocratas e democratas o entendimento da *isotes* refletia uma conceção exclusiva do termo, antagonista à da força política oposta. A cidade harmoniosa implica para os aristocratas a assunção de uma superioridade destes face ao *demos*. A organização política deve manifestar uma relação hierárquica em que os melhores ocupam os estratos mais elevados. Para os democratas todos os cidadãos são iguais, por isso, só o ideal de isonomia é capaz de estabelecer a justa medida. A equidade é entendida como o direito à igual participação de todos os cidadãos na *arché*.

A *polis* e a vida política dela resultante são reveladoras de uma liberdade característica do povo Grego, liberdade essa que se tornará fundamental para o surgimento do espírito filosófico, e que

se torna perceptível quando comparada com os outros povos seus contemporâneos, nomeadamente os povos das civilizações orientais. Enquanto “o oriental estava preso a uma cega obediência ao poder político e religioso, o cidadão grego foi levado a compreender-se não acidentalmente, mas essencialmente como cidadão de um determinado Estado, de determinada *polis*”¹⁷.

¹⁷ Cf. Giovanni Reale, *op. cit.*, pp. 25-27.

Capítulo III

O Todo e o *Kosmos*

Na religião grega não existem dogmas, são os poetas quem criam os rituais e são livres de criticar os deuses. Na política os Gregos compreendem que não existe antítese entre o indivíduo e o Estado. O esforço de racionalidade virado para a política visa a organização da cidade, a harmonia entre os vários elementos que a compõem. A racionalização, o debate e a publicação da lei representam o esforço de civilização das energias *timóticas*¹⁸. Como consequência o pensamento moral vai-se laicizando: a atitude colérica divinizada passa a estar sujeita à *diké*. No mesmo sentido, o ideal de *sophrosyne* é revelador do estabelecimento de um primado da razão sobre as paixões, mas também de um espírito voltado á introspeção e á reflexão.

Tudo isso reflete o forte apelo à racionalidade com que os Gregos se dirigiam à vida política e social, mesmo antes do surgimento da filosofia. As próprias cosmogonias e teogonias, sobretudo a de Hesíodo, são também reveladoras de um espírito racional esquemático voltado para a tentativa de explicação da origem do mundo.

Com o advento da filosofia as explicações sobre o mundo, a sua origem e atualidade, são já desvinculadas do pensamento mítico e da sobrenaturalidade das teogonias e cosmogonias antigas. A reflexão filosófica apresenta uma teoria, um quadro de conjunto onde os homens, a divindade e o mundo estão no mesmo plano: no *kosmos*. Ao mito da criação, que pressupõe noções como origem temporal, engendramento, um começo, sucede a reflexão acerca da

¹⁸ A expressão é de Peter Sloterdijk em *Cólera e Tempo*, p. 37.

physis, o que implica a noção de que a natureza não operou de maneira diferente na origem, da maneira que opera na atualidade, mas sim que as mesmas forças operam desde sempre da mesma forma e para as quais existe uma cognoscibilidade humana.

É amplamente consensual que o apelo à racionalidade, desde os primeiros filósofos, consiste em se dirigir ao Todo. A intuição filosófica é também, desde o início, a de que o Todo é unicamente físico, ou comporta uma realidade supra-sensível, para além da dimensão física. No entanto, a totalidade que os filósofos procuram não é a mera soma das partes: não é a soma das entidades físicas individuais, nem é a soma destas mais a(s) entidade(s) supra-sensível. Como afirma Giovanni Reale, referenciando Aristóteles:

“ [...] No problema do todo não está em questão a quantidade da realidade que se quer dominar, mas a qualidade da aproximação a essa realidade, ou seja, a angulação em função da qual se quer dominá-la [...] quando se diz que o filósofo aspira conhecer todas as coisas, enquanto isso é possível, não se quer dizer que o filósofo aspira a conhecer cada realidade individual, mas que ele visa conhecer o universal no qual entram todas as coisas particulares, ou seja, o universal que dá sentido aos particulares, unificando-os.”¹⁹

Como vimos, o advento da filosofia reflete um apogeu civilizacional perfeitamente delimitado no tempo, no espaço e culturalmente. Também por isso não fará sentido estabelecer uma descontinuidade absoluta entre a filosofia e o pensamento que a precede. Nas palavras de Aristóteles, o sentimento de *thaumazein* estabelece a continuidade:

¹⁹ Cf. Giovanni Reale, *op. cit.*, p.389.

“De fato os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração: enquanto no início ficavam maravilhados diante de dificuldades mais simples, em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a pôr-se problemas sempre maiores: por exemplo, os problemas relativos aos fenómenos da lua e os relativos ao sol e aos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de maravilha reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas que despertam admiração”²⁰.

Porém, é próprio da filosofia pré-socrática o pensamento racional sistemático em torno da cosmologia, daí a análise dos primeiros filósofos às questões surgidas no âmbito cosmogonias e teogonias anteriores ao advento da filosofia. Esse criticismo visa, mais do que dar respostas, aprofundar essas mesmas questões.

O termo *kosmos* é disso mesmo paradigmático. *Kosmos* significa ordem, arranjo, mundo. Contrapõe-se assim ao caos²¹ (como o caos hesiódico):

- a) Espaço, espaço vazio indefinido;
- b) Aquilo que é derramado;
- c) Desordem, matéria desordenada e sem forma.

Nas palavras de Platão:

“Os sábios [...] afirmam que o céu e a terra, os deuses e os homens estão unidos entre si pela amizade, o respeito da ordem, a moderação e a justiça, e é por esta razão que chamam

²⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A2, 982 b 18 s.

²¹ Kirk e Raven, *Os Filósofos Pré-socráticos*, pp.18-25.

ao universo a ordem das coisas [*kosmos*] e não a desordem nem o desagregamento [caos] ”²².

²² Cf. Platão, *Górgias*, 507 e – 508 a.

2ª Parte

Devir e Ser

Capítulo I

Devir

Physis

Aristóteles, na *Metafísica*, refere-se aos filósofos pré-socráticos nos seguintes termos:

“A maior parte dos primeiros filósofos considerou como princípios de todas as coisas unicamente os que são da natureza da matéria. E aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro se geram, e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste, mudando-se unicamente as suas determinações, tal é, para eles, o elemento e o princípio dos seres. Por isso, opinam que nada se gera e nada se destrói, como se tal natureza subsistisse indefinidamente, da mesma maneira que não afirmamos que Sócrates é gerado, em sentido absoluto, quando ele se torna belo ou músico, nem que ele morre quando perde estas qualidades, porque o sujeito, o próprio Sócrates, permanece; e assim quanto às outras coisas, porque deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma, donde as outras derivem, mas conservando-se ela inalterada.”²³

Aristóteles denomina a maior parte desses primeiros filósofos de fisiólogos ou físicos, aqueles que tratam da ciência da física. No sistema aristotélico “a física trata de um género particular do ser, isto é, do género de substância que contém em si mesma o

²³ Aristóteles, *op. cit.*, A 2/3, 983 a 19 – b 13.

princípio do movimento e do repouso”²⁴. Ainda segundo Aristóteles: “ [...] existe também outra substância que não está sujeita de modo nenhum nem ao movimento, nem à geração, nem à corrupção”²⁵ para qual existe uma outra ciência: a teologia, ou filosofia primeira.

Aristóteles dirige-se assim ao Todo, o qual, nessa perspectiva, contempla o supra-sensível. Os filósofos denominados de *físicos*, dirigem-se, por sua vez:

“à região do mundo sensível que nos circunda, é a única que se encontra continuamente sujeita à geração e à corrupção; todavia ela é, por assim dizer, parte insignificante do todo [...] devemos mostrar-lhes que existe uma realidade imóvel e devemos convencê-los disso”²⁶.

Essa parte do Todo à qual os físicos se dirigem é a *physis* (natura na tradução para latim), natureza, a realidade em devir. Destas considerações fica claro que Aristóteles interpreta a filosofia que lhe é precedente à luz do seu próprio sistema filosófico. Contudo, isso não o impede de considerar que os *físicos* se dirigiam ao Todo, simplesmente consideravam que só o ser físico existe, e que pode ser explicado unicamente com princípios físicos.

Entretanto, a referência de Aristóteles à maioria dos que primeiro filosofaram tem implícita uma exclusão: Parménides e a escola dos eleatas. A distinção entre estes e os restantes pré-

²⁴ Idem, *ibidem*, E 1, 1025 b.

²⁵ Idem, *ibidem*, Θ, 5, 1009 a 29 – b 13.

²⁶ Idem, *ibidem*, 1010 a 7 – 32, 1010 a 23 – b 20.

socráticos era já estabelecida pelo próprio Sócrates, segundo afirma Xenofonte:

“ [...] De entre os que trabalham em torno da natureza do universo, uns afirmam que o ser é um só [os *eleatas*], outros, que é infinito em número [os atomistas]. Uns crêem que tudo está em contínuo movimento [Heraclito e os seus seguidores], outros, que nada nunca está em movimento [os *eleatas*]. Uns que tudo se gera e se destrói, outros que nada se gera e nada se destrói”²⁷.

Esta última afirmação coloca, respetivamente, todos os *físicos* de um lado e os restantes, os *eleatas*, do outro. Mas, como vimos, Aristóteles afirma que para os *físicos* também nada se gera e nada se destrói. No entanto a antítese persiste. *Eleatas* como Parménides e Zenão escreveram as suas obras sob o título tradicional de *Physis*, “*Sobre a Natureza*”, porém, revelam um filosofar muito diferente dos primeiros filósofos que se dirigiam à *physis* enquanto realidade em devir. O próprio discípulo de Parménides, Melisso, abandona o título tradicional e escreve “*Sobre a Natureza ou Sobre o Ser*”. O ser é ingénito e imperecível. Num certo sentido – no sentido que Aristóteles dá conta – a *physis* dos físicos também é: a *physis* enquanto *arché* e *stoicheion*. Com efeito, todas as coisas se geram a partir desse “princípio” e “elemento” e nele se dissolvem (o fogo de Heraclito, por exemplo) enquanto o “princípio” e “elemento” é ingénito e imperecível.

A teoria eleata do ser é a pura abstração de toda a realidade sensível, ou seja, é a abstração da realidade em devir. É nisso em que consiste a antítese. Nas palavras de Heidegger:

²⁷ Cf. Giovanni Reale, *op. cit.*, p.255.

“Parménides [...] fez realçar, poeticamente pensando, o Ser do ente na sua contraposição ao devir [...] O que devirá ainda não é. Aquilo que é já não necessita de vir a ser, de devir. O que «é», o ente, deixou atrás de si todo o devir, caso sequer alguma vez tenha vindo a sê-lo e podido sê-lo. Aquilo que, no sentido próprio, «é» resiste mesmo a todo e qualquer impacto do devir.”²⁸

No entanto, Heidegger considera não existir uma antítese entre uma teoria do Ser e uma teoria do Devir na filosofia pré-socrática. Rejeita, particularmente, a interpretação histórico-filosófica tradicional que apresenta Heraclito e Parménides em dois pólos opostos:

“Nas exposições descritivas do início da filosofia ocidental ainda hoje se costuma contrapor esta doutrina de Parménides à de Heraclito. Deste último terão provido as palavras muitas vezes citadas: *panta rei*, tudo flui. De acordo com estas palavras, não há Ser. Tudo «é» devir. [...] Heraclito, a quem se atribui, em franca oposição a Parménides, a doutrina do Devir, diz na verdade o mesmo que este último. Certamente, caso tivesse dito outra coisa, não seria um dos maiores entre os grandes Gregos. Só que a sua doutrina do Devir não pode ser interpretada segundo as ideias de um darwinista do século XIX.”²⁹

É a Nietzsche que Heidegger se refere. Seguindo a interpretação tradicional sobre a filosofia pré-socrática, Nietzsche considera Heraclito o filósofo do devir universal e Parménides o do puro ser. A interpretação que Nietzsche faz do fragmento de

²⁸ Martin Heidegger, *Introdução à Metafísica*, p.106.

²⁹ Idem, *ibidem*, pp. 107-108.

Anaximandro é a de que este estabelece uma dualidade entre um mundo do ser e um mundo do devir, e que Parménides e Heraclito tomaram, respetivamente, cada uma dessas realidades como absolutas, e desse forma coloca os dois filósofos em pólos opostos:

“Parménides [...] partindo, não provavelmente mas de modo evidente, da doutrina de Anaximandro; tinha a mesma desconfiança relativamente à distinção absoluta entre um mundo do ser puro e um mundo do devir puro – desconfiança esta que já levava Heraclito à negação do ser em geral. Ambos tentaram escapar a esta simultaneidade e a esta cisão da ordem universal em duas partes homogéneas.”³⁰

Segundo a análise que Nietzsche faz a Parménides, o filósofo eleata terá começado por ser um filósofo naturalista tradicional:

“O primeiro e mais antigo período no próprio filosofar de Parménides traz ainda a marca de Anaximandro; produziu um sistema completo de filosofia física como resposta às questões levantadas por Anaximandro [...] O seu método era o seguinte: pegava num grupo de contrários, por exemplo, o leve e o pesado, o subtil e o denso, o ativo e o passivo, e comparava-os com a oposição exemplar do claro e do escuro; o que correspondia ao claro era a qualidade positiva, o que correspondia ao escuro era a qualidade negativa [...] de tal maneira que, perante o seu olhar, o nosso mundo empírico se dividia em duas esferas separadas, a das qualidades positivas – de carácter claro, ardente, quente, leve, subtil e cheio de atividade viril – e das propriedades negativas. Estas só exprimem a carência, a ausência das outras [...] ele descreveu, pois, a realidade em que faltam as qualidades positivas como obscura, terrestre, fria, pesada, densa e, geralmente, caracterizada pela passividade feminina. Em vez das palavras

³⁰ Nietzsche, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, p.58.

«positivo» e «negativo», empregou os termos rígidos de «ser» e «não-ser», e assim chegou à fórmula, contraposta à de Anaximandro, de que o nosso mundo contém ser, mas também não-ser. Não há que procurar o ser fora do mundo e, por assim dizer, para além do nosso horizonte. [...] Mas ainda lhe restava a tarefa de responder com maior precisão a esta pergunta: «O que é o Devir?» [...] Parménides, como Heraclito, contempla o devir universal e a instabilidade e só pode compreender a destruição imputando-a ao não-ser. Pois como é que o ser poderia ter a culpa da morte? Mas, então, o nascimento deve também produzir-se graças à colaboração do não-ser: pois o ser existe e não poderia nascer de si mesmo, nem explicar nascimento algum. [...] Em resumo, resulta daí a sentença: «o ser e o não-ser são igualmente necessários para o devir; da colaboração de ambos resulta um devir». [...] Mas como é que o positivo chega a contactar o negativo? Não deveriam, pelo contrário, fugir eternamente um do outro, como contrários, e tornar deste modo impossível o devir? Aqui Parménides apela para uma *qualitas occulta*, para uma propensão mística de os contrários se aproximarem e atraírem mutuamente, e concretiza essa oposição por meio do nome de Afrodite e mediante a relação recíproca empiricamente conhecida do masculino e do feminino.”³¹

Da dualidade ser e não-ser, Parménides deduziu como consequência lógica o conceito do Ser-Uno-Imóvel:

“ [Parménides] experimentou os seus dois contrários em ação conjunta, cujos desejos e ódio constituem o mundo e o devir, o ser e o não-ser, as propriedades positivas e negativas – e, de repente, deteve-se, cheio de desconfiança, no conceito de qualidade negativa, de não-ser. Será que uma coisa que não é pode ser uma propriedade? Ou, perguntando de um modo mais principal: será que uma coisa que não é, pode ser? Mas a

³¹ Idem, *ibidem*, pp. 59 – 61.

única forma de conhecimento que nos inspira imediatamente uma confiança absoluta e cuja negação equivale a uma aberração mental, é a tautologia $A=A$. Mas foi precisamente este conhecimento tautológico que lhe gritou inexoravelmente: o que não é, não é! O que é, é! [...] Lançou-se então no banho frio das suas abstrações terríveis. O que é verdadeiramente deve existir numa eterna presença, dele não se pode dizer «era» ou «será». O ser não pode ter surgido: pois de onde é que ele procederia? Do não ser? Mas este não é, nem pode produzir nada. Do ser? Mas este só poderia gerar-se a si mesmo. Acontece o mesmo com o que perece; é tão impossível como o devir, como toda a alteração, como todo o crescimento, como toda a diminuição. Geralmente é válida a máxima: tudo aquilo de que se pode dizer: «foi» ou «será», não é; do ser é que nunca se pode dizer: «não-é».”³²

As considerações que Nietzsche faz sobre a filosofia pré-socrática na “*Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*” não se prendem com a objetividade científica própria da História da Filosofia relativa a esse período. E assim Nietzsche denomina de pré-platónico o conjunto de pensadores tidos como os que primeiro filosofaram, pois inclui Sócrates no perfil psicológico comum a esses filósofos. Na verdade, o objetivo dessa obra de Nietzsche visa abordar esses filósofos “em termos mais antropológicos e psicológicos, sob o ângulo dos «grandes homens», como personalidades”.³³ No entanto, a interpretação de Nietzsche é acompanhada do criticismo que os temas filosóficos inerentes à filosofia pré-socrática têm em outras partes da sua obra. Referimo-nos em especial aos conceitos de devir e ser. Na análise a Parménides, Nietzsche começa por dizer:

³² Idem, *ibidem*, pp. 65 – 66.

³³ Cf. Artur Morão na advertência à obra, Idem, *ibidem*, p.9.

“Parménides tocou por um momento, provavelmente só numa idade muito avançada, na abstração mais pura, inteiramente exangue e de todo subtraída a qualquer realidade. Esse momento – o menos grego de todos, nos dois séculos da idade trágica – que produziu a teoria do ser, tornou-se o marco que separa os dois períodos da sua vida; esse momento divide igualmente o pensamento pré-socrático em duas metades: a primeira é dominada por Anaximandro, a segunda por Parménides.”³⁴

Deste excerto retiramos as seguintes observações:

a) Como já demos conta, segundo Nietzsche, Parménides começa por ser um filósofo naturalista, um *físico*, e como tal, um filósofo do devir. Posteriormente produziu a teoria do Ser, a qual é completamente subtraída da realidade empírica:

“Assim realizou a primeira crítica ao aparelho do conhecimento – crítica extremamente importante, embora insuficiente e nefasta nas suas consequências: ao dissociar brutalmente os sentidos da capacidade de pensar abstrações, portanto, da razão, como se fossem duas faculdades completamente separadas, destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão inteiramente errónea entre «espírito» e «corpo», que, sobretudo desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia.”³⁵

b) A teoria eleata do ser divide a filosofia pré-socrática entre *eleatas* e *físicos*, mas também entre os períodos pré-parmenídeo e pós-parmenídeo. Depois de Parménides a filosofia muda. A sentença de Parménides: «Do nada nada vem!» obriga a uma outra justificação da teoria do Devir, do vir-a-ser. Assiste-se então a um

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 57.

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 67.

esforço de síntese do eleatismo e da filosofia dos físicos, que vai pelo menos até Platão e Aristóteles.

c) A referência à “idade muito avançada” com que Parménides produziu a teoria do ser não é uma mera curiosidade biográfica. Trata-se de uma expressão do pensamento de Nietzsche relativamente ao conceito do ser. As seguintes palavras de Nietzsche sobre o uno-imóvel de Xenófanés vão nesse sentido:

“De onde e quando lhe veio a tendência mística [a Xenófanés] para o Uno e para o eternamente Imóvel é que ninguém pode vir a descobrir, talvez seja apenas a concepção do ancião que, finalmente se tornara sedentário e que, após a movimentação das suas viagens errantes e do esforço incessante para se instruir e estudar, concebe o que há de mais sublime na visão de um repouso divino, na fixidez de todas as coisas no interior de uma paz panteísta original.”³⁶

A teoria de Nietzsche sobre o conceito do ser é a de que este é fundado na aspiração do homem a um mundo permanente: um mundo verdadeiro, um mundo da razão e das ideias por oposição ao mundo captado pelos sentidos, que são enganadores, e por isso atribui-se-lhes a responsabilidade pelas catástrofes. Daí o homem extrapola que o sofrimento resulta da mudança, da contradição e da ilusão. A aspiração a um mundo verdadeiro é a aspiração à felicidade, àquilo que não se possa contradizer ou mudar.

Ainda segundo Nietzsche, na origem do conceito do ser está um erro perspectivista da consciência, que é para o filósofo: “a última fase de evolução do sistema orgânico, por consequência também aquilo que há de menos acabado e de menos forte neste sistema”³⁷. Da consciência resulta uma série de crenças erradas:

³⁶ Idem, *ibidem*, pp. 63 – 64.

³⁷ Idem, *A Gaia Ciência*, p. 47.

“O ser, a substância, o absoluto, a identidade, a coisa: foi há muito tempo que o pensamento inventou conjuntamente tais esquemas, que contradizem frontalmente o mundo do devir, mas que, à primeira vista, pareciam corresponder-lhe, tendo em conta o estado obtuso e indiferenciado da consciência nascente, ainda em situação animal inferior.”³⁸

Em suma, segundo a doutrina de Nietzsche, só existe um mundo, uma realidade, e esse é o mundo do devir: um eterno e incessante fluxo universal. Assim não há lugar para nada que seja permanente, estável ou consistente: não há ser. Esta é também a conclusão que Nietzsche retira da leitura de Heraclito: “Heraclito terá eternamente razão por afirmar que o ser é uma ficção vazia.”³⁹

Em última análise, o conceito do ser tem validade na filosofia de Nietzsche apenas no âmbito da sua concepção do eterno retorno do mesmo. O devir universal: a perpétua criação e destruição de si mesmo – concepção nietzschiana de devir dionisíaco – necessita de um princípio de conservação de energia, do qual resulta o eterno retorno do mesmo. Por isso Nietzsche fala em “imprimir ao devir o caráter do ser”. Em todo o caso o conceito do ser é para o filósofo: “um dos «conceitos mais altos», isto é, mais gerais, mais vazios, o último fumo da realidade diluída.”⁴⁰

Heidegger pegou nesta última afirmação de Nietzsche sobre o conceito do ser e fez a seguinte contraposição: “Será o Ser o último fumo da realidade diluída ou será o destino da civilização Ocidental?”⁴¹

Para o objetivo desta tese, que é defender os conceitos de Devir e Ser como correspondentes a duas teorias distintas na

³⁸ Idem, *A Vontade de Poder*, p. 24.

³⁹ Idem, *O Crepúsculo dos Ídolos*, p. 30.

⁴⁰ Idem, *ibidem*, p. 31.

⁴¹ Heidegger, *op. cit.*, p. 50.

filosofia pré-socrática – onde se contrapõem como ideias principais o fluxismo e o perpetuamente imóvel – importa, relativamente à doutrina heideggeriana do ser, refletir sobre a sua teoria do ser como *physis*, segundo a qual a concepção do ser como *physis* era comum aos filósofos pré-socráticos, particularmente a Heraclito e Parménides. Segundo Heidegger:

“ «Ser» significa para os Gregos: a consistência em sentido duplo:

- 1- O estar-erguido-em-si-mesmo enquanto o que surge de si mesmo (*Physis*).
- 2- Mas como tal «permanente», i.é, sendo constante, o permanecer e repousar (*Ousia*).

A designação do ser como *physis* surge da investigação etimológica que o filósofo faz à palavra *on*, ser, e sugere que a revelação do ser como *physis* aos Gregos resulta de uma experiência poético-pensante. A interpretação da *physis* como natureza – resultado da tradução para latim (*natura*) revela um esquecimento do ser: próprio de toda a metafísica, que conduz às determinações categoriais ônticas, do ente, e não à verdade do ser, à sua essência.

A essência do ser está precisamente na definição deste como *physis* e *ousia*. Significa desabrochar, emergir de dentro de si mesmo, aquilo que ao abrir-se se desdobra e se manifesta em tal desabrochamento, mantendo-se e permanecendo nele. Um vigorar que emergindo permanece. Esse desabrochar e sustentar-se-em-e-para-fora-de-si-mesmo é o próprio ser, em virtude do qual o ente se torna observável e permanece. O estar-aí-erguido-sobre-si-mesmo é aquilo que se expõe, o que se oferece naquilo que apresenta, na sua aparência. A coisa repousa no aparecimento, que é entendido como o surgimento da sua essência. O que se sustém em si mesmo e assim se apresenta, é.

A *physis* no sentido originário significa o emergente erguer-se, o desdobrar-se que permanece. Nesse vigorar o repouso e o movimento são a partir de uma unidade originária fechados e abertos, sendo esse vigorar a presença da essência.⁴² É pelo essenciar da essência que acontecem os entes, pois o vigorar é um desocultamento que se conquista a si mesmo como um mundo e assim possui forma. Há portanto uma dissensão criadora que permite o emergir de tudo o que essencia. Isso é o fazer mundo, um processo que resulta da dissensão, a luta guardiã vigorante de tudo. Como se trata de um processo originário, na própria dissensão, que consiste em separar o essenciado da própria dissensão, dá-se a formação de uma unidade, que é o próprio ser.

Como referimos anteriormente, Heidegger afirma que Heraclito e Parmênides dizem o mesmo: fazem o questionamento do ser. Assim, no fragmento de Heraclito onde se lê: «Tudo flui», não se deve entender que tudo é um devir por oposição ao ser, mas apenas que o devir é uma outra forma do ser. Na realidade delimita o ser e dessa forma determina-o, mas essa distinção face ao ser dá-se na origem, o que para Heidegger significa uma relação de co-pertença com o ser.

A sua interpretação do fragmento «A natureza ama ocultar-se», é a de que o ser, enquanto *physis*, significa o aparecer que emerge e se encobre: concepção do devir como aparência do ser. O devir, na medida em que não é o nada e não é o que está destinado a ser, também não é um devir, mas apenas sempre um outro, uma inconstância que se mostra de diversos modos. Uma constante necessidade, uma carência que persiste. Sendo o ser a presença, a essencialidade que emergindo aparece e, o não-ser – a não-essencialidade, a não-presença, a ausência; o aparecer significa esse emergir e submergir do próprio ser (na medida que o

⁴² Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 71.

encobrimento também faz parte da essência do ser). Assim, o devir é essa aparência fundada no aparecer do ser: o emergir, o chegar à presença e dela sair. No sentido originário em que o aparecer se relaciona com o ser como sendo-lhe co-pertencente é o vigor que emergindo permanece, traz à luz, apresenta e proporciona a saída para fora do velado.⁴³

O problema com que nos confrontamos relativamente à filosofia pré-socrática consiste no facto de os escritos que nos chegaram da época serem fragmentos, os quais são, em grande número, de natureza sibilina e, como tal, sujeitos a interpretações subjetivas. O problema da interpretação de Heidegger está em ser a mais subjetiva de todas, porquanto é excêntrica relativamente à própria História da Filosofia. Heidegger não tem em conta aspetos essências da filosofia pré-socrática como são, relativamente aos *físicos*, o pensamento da *arché* e *stoicheion*, a relação uno/múltiplo, as questões da geração e destruição de todas as coisas sensíveis, o movimento e a mudança, e a teoria heraclítica do fluxismo universal. Enquanto, por outro lado, Parménides e os *eleatas* estavam empenhados em refutar a multiplicidade, o movimento, o contraditório, e em provar, como única realidade existente e verdadeira, aquilo que é estável, permanente, imóvel e uno.

A teoria heideggeriana do ser como *physis* funda-se no conceito de *ousia*, substância. O ser como *ousia* é o essenciar permanente, através do qual acontecem os entes. É mais uma vez a ideia de consistência e permanência que preside ao conceito do ser. A *physis* pensada pelos *físicos*: *physis* como *arché* e *stoicheion*,

⁴³ Segundo Heidegger, o sentido Grego de verdade, a *Alêtheia*, é o ser como *physis*. A verdade pertence à essência do ser na medida em que o ente é o que vigorando se mostra e se situa fora da dimensão do velado. O ser ente implica vir à luz, apresentar-se, expor algo. O ente instala-se e situa-se no desvendamento: *Alêtheia*, enquanto o não-ser significa o afastar-se do aparecimento e da presença.

também exprime a ideia de algo permanente, no sentido em que é ingénita e imperecível. Mas enquanto os *físicos* conciliavam esse pensamento com aquilo que é atestado pelos sentidos: o múltiplo, o movimento, a mudança; os *eleatas* rejeitavam o testemunho dos sentidos, e tomavam por absoluto o pensamento de uma realidade permanente e imutável.

Parménides, na via da aparência, onde segundo Heidegger fala do Devir, afirma ser este “o caminho em que vagueiam os mortais que nada sabem. O caminho de gente dicéfala, que julgam que são e não-são e que são a mesma coisa”. Heraclito por seu turno já havia afirmado: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não-somos”. Este fragmento torna claro como o pensamento de Heraclito não deve ser confundido com o pensamento de Parménides sobre a Esfera do Ser-Uno-Imóvel.

Aristóteles, dando conta do que significava a doutrina de Heraclito na Antiguidade, afirma o seguinte:

“Platão, com efeito, tendo sido desde jovem amigo de Crátilo e seguidor das doutrinas heraclitianas, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão em contínuo fluxo e das quais não se pode fazer ciência.”⁴⁴

No pensamento do fluxismo universal está explícita uma crítica à ideia de substância. Um ente, seja ele qual for (homem, animal, planta, mineral) mais não é do que um fluxo, um movimento entre contrários. A radicalidade desse pensar é assim descrita por Aristóteles:

⁴⁴ Aristóteles, *op. cit.*, A 5/6, 987 a 27 – b 15.

“Ademais, vendo que toda a realidade sensível está em movimento e que do que muda não se pode dizer nada de verdadeiro, eles concluíram que não é possível dizer a verdade sobre o que muda, pelo menos que não é possível dizer a verdade sobre o que muda em todos os sentidos e de todas as maneiras. Dessa convicção derivou a mais radical das doutrinas mencionadas, professada pelos que se dizem seguidores de Heraclito e aceite também por Crátilo. Este acabou por se convencer de que não deveria nem sequer falar, e limitava-se a simplesmente mover o dedo, reprovando até mesmo Heraclito por ter dito que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio. Crátilo pensava não ser possível nem mesmo uma vez.”⁴⁵

1. *Arché e stoicheion*

O sentido filosófico do termo *arché*, introduzido por Anaximandro, discípulo de Tales, está no centro da emergência da filosofia entre os pré-socráticos. Além dos significados anteriormente referenciados, *arché* significa princípio. Esse é o significado filosófico do termo. Mas, o princípio dos filósofos não designa aquilo que é primeiro numa série temporal, como acontece na obra de Hesíodo: *primeiro que tudo gerou-se o caos*. A *arché* dos filósofos é princípio imprincipiado. Sendo *physis* ação de *phyesthay*, brotar, nascer, é, enquanto *arché*, centro de irradiação, fonte da geração, princípio originário: aquilo do qual as coisas provêm e ao qual regressam.

1.1. A Água

⁴⁵ Aristóteles, *op. cit.*, Γ 5, 1010 a 7-32.

Aristóteles refere Tales como: “O iniciador da filosofia da *physis*, enquanto por primeiro afirmou a existência de um princípio único, causa de todas as coisas que são, e disse que esse princípio é a água”⁴⁶.

Tales nasceu em Mileto, na Jônia. Calcula-se que tenha sido pelo final do século VII a.C. Essa estimativa tem por base a predição atribuída a Tales de um eclipse solar que ocorreu em 585. Esse mesmo ano é apontado como o ano da sua *acme*⁴⁷. Não existem vestígios de escritos seus, ao contrário do seu discípulo Anaximandro, que escreveu uma obra sob o título tradicional “*Sobre a Natureza*”. A partir do fragmento que nos chegou dessa obra, a doxografia estabelece Anaximandro como o introdutor do termo *arché*, no seu sentido filosófico. Porém, é comumente aceite, desde logo em função da afirmação supracitada de Aristóteles, que o termo *arché* é o que melhor exprime o pensamento de Tales de que a água é a origem de tudo.

Além de «princípio», a água é *stoicheion*, «elemento». O termo *stoicheion* visa designar as realidades materiais últimas, os corpos simples: a água, o ar, o fogo, a terra, porém, transcende esse sentido corrente e pode designar algo mais abstrato como o *ápeiron*, o Indeterminado, Indefinido/Ilimitado, de Anaximandro.

1.2. O *Ápeiron*

O fragmento que nos chegou da obra de Anaximandro de Mileto é um relato de Teofrasto, que terá tido acesso à obra

⁴⁶ Cf. Aristóteles, *op. cit.* A3, 983 b 6 ss.

⁴⁷ Florescimento. O termo visa designar o ponto mais alto da vida de uma pessoa, a flor da idade. Era na Antiguidade uma referência mais usual que a data de nascimento.

completa ou a parte dela. Desse relato existem três versões⁴⁸: a de Simplicio, a de Hipólito e a de Pseudoplatarco. As versões são distintas mas complementares.

A versão de Simplicio:

“Entre os que admitem um só princípio móvel e infinito, Anaximandro [...] disse que o princípio e elemento das coisas que existem era o *ápeiron*, tendo sido ele o primeiro a usar este nome do princípio material. Diz ele que não é nem água nem qualquer outro dos chamados elementos, mas uma outra natureza *ápeiron*, de que provêm todos os céus e os mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que se verifica também a destruição [...].”

A versão de Hipólito é similar, mas contém a seguinte passagem: “ Esta natureza é eterna e não envelhece, e também circunda todos os mundos.”

Na versão de Pseudoplatarco afirma-se ainda o seguinte: “[...] segundo ele [Anaximandro], os céus estão separados e, em geral, todos os mundos, que são *apeirous* [inumeráveis]”.

Do conjunto das três versões conclui-se que para Anaximandro:

- 1- O «princípio» e «elemento» das coisas é o *apeiron*;
- 2- O *apeiron* é ingénito e imperecível, logo é infinito no tempo;
- 3- O *apeiron* circunda todos os mundos, que são em número infinito, logo é também infinito no espaço;
- 4- O *apeiron* é aquilo de que todas as coisas são constituídas e, as coisas existem em número infinito, logo é ilimitado;

⁴⁸ Cf. Kirk e Raven, *op. cit.* pp.101-103.

5- O *apeiron*, sendo «elemento», mas não sendo determinável, como os outros elementos (a água, o ar, o fogo, a terra) é o Indeterminado, o Indefinido.

Indeterminado, indefinido, infinito, ilimitado são termos que traduzem *apeiron*, *á-peiron*⁴⁹ – o que é privado de *péras*, limites e determinações: externas (infinitude espacial) e internas (indeterminação qualitativa).

1.3. O Ar

Para Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, o «princípio» e «elemento» é, como o *apeiron*, infinito, como afirma Teofrasto, segundo o relato de Simplicio: “Anaxímenes de Mileto [...] diz, tal como este [Anaximandro], que a natureza subjacente é una e infinita”.⁵⁰

Não é, no entanto, Indefinido, é o ar: “Anaxímenes e Diogenes consideram o ar como anterior à água e, entre os corpos simples, como o princípio por excelência”.⁵¹

Anaxímenes propõe uma explicação “física” sobre como as coisas se geram do «princípio» e «elemento»: através da condensação e da rarefação do ar. A experiência humana dá conta de algumas dessas transformações:

“ [...] o homem exala da boca calor e frio: pois o hálito é arrefecido ao ser comprimido e condensado pelos lábios, mas,

⁴⁹ Cf. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁰ Kirk e Raven, *op. cit.*, p. 142.

⁵¹ Idem, *ibidem*.

quando a boca é afrouxada, o hálito escapa-se e torna-se quente devido à rarefação”⁵².

É através do processo de rarefação e condensação que as coisas se geram:

“Ao tornar-se mais subtil [o ar] transforma-se em fogo, ao tornar-se mais denso transforma-se em vento, depois em nuvem, depois em água, depois em terra, depois em pedras; e as restantes coisas provêm destas”⁵³.

O ar enquanto «princípio» é assim aquilo de onde todas coisas provêm e no qual se dissolvem. É enquanto «elemento» aquilo de que todas as coisas são constituídas. O «elemento» permanece subsistente, alterando-se apenas as suas propriedades, através das quais se gera a multiplicidade das coisas existentes. As propriedades do ar são o quente e o frio, a condensação e a rarefação. O ar permanece sempre ar, mas à medida que aquece ou arrefece gera outras coisas: primeiro o fogo, a terra e a água, depois todas as outras coisas, através das combinações dos elementos.

A cosmologia de Anaxímenes difere da de Anaximandro também no seguinte: para Anaxímenes as coisas geram-se a partir das propriedades do «princípio» e «elemento»; para Anaximandro o «princípio» e «elemento» é o Indefinido, e este não pode gerar as coisas, pois não tem propriedades definidas, daí que as coisas não sejam propriamente geradas, as coisas cindem-se do Uno. O que

⁵² Cf. Kirk e Raven, *op. cit.* p.147.

⁵³ Idem, *ibidem*, p. 143.

constitui uma injustiça: “pois pagam castigo e retribuição uns aos outros, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do tempo.”

Ao cindirem-se do Uno, as coisas (o múltiplo) entram na realidade em devir (genesis), isto é, vêm-a-ser e, como tal, a perecer, pois a *physis* enquanto *arché* e *stoicheion*, é princípio e fim de todas as coisas que entram na realidade em devir. Por “castigo e retribuição de uns aos outros”, Anaximandro quer referir esse processo, mas também a oposição dos contrários, como a condensação e a rarefação de Anaxímenes:

“Dois tipos de explicação são dados pelos físicos. Os que fizeram do corpo subsistente uma unidade, que é um dos três elementos [água, ar, fogo] ou um outro que é mais denso do que o fogo e mais subtil do que o ar, geram o resto por condensação e rarefação, fazendo assim a pluralidade dos seres... mas outros dizem que os contrários se separaram do Uno, estando presentes nele, como dizem Anaximandro e todos os que admitem a unidade e a multiplicidade [...] separam todo o resto da mistura”⁵⁴.

1.4. *O Fogo*

Quando os físicos se dirigiam à *physis* e pensavam a *arché* e o *stoicheion* procuravam uma representação da unidade. Essa concepção da realidade é, segundo Nietzsche “um dogma metafísico, que tem a sua origem numa intuição mística e que nós encontramos em todas as filosofias⁵⁵”. Independentemente daquilo que postulam como sendo a unidade (a água, o ar, o fogo etc.) o seu pensamento é o de que tudo é um.

⁵⁴ Aristóteles, *Física*, A4, 187 a 12.

⁵⁵ Cf. Nietzsche, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, p.28.

Nas palavras de Heraclito: “Dando ouvidos não a mim mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma”.⁵⁶ Para Heraclito é o fogo:

“Esta ordem [este *kosmos*, mundo] a mesma de todas as coisas, não a criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre foi é e será um fogo sempre vivo, que se acende com medida e com medida se extingue.”⁵⁷

Como vimos anteriormente, para os físicos o uno é múltiplo. Nesse sentido Heraclito afirma:

“As coisas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas.”⁵⁸

Como é facilmente intuível, a unidade é inaparente: a nossa percepção da realidade mostra-nos o múltiplo. Heraclito dá conta dessa inabilidade cognitiva humana: “Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos”.⁵⁹ No mesmo sentido Heraclito afirma: “A verdadeira constituição das coisas [*a physis*] gosta de ocultar-se.”⁶⁰ Este fragmento deve ser lido com o

⁵⁶ Kirk e Raven, *op. cit.* p. 189.

⁵⁷ Idem, *ibidem.* p. 201.

⁵⁸ Idem, *ibidem.* p.193.

⁵⁹ Idem, *ibidem.* p.56.

⁶⁰ Idem, *ibidem.* p.195.

seguinte, onde Heraclito dá conta do porquê da inaparência da unidade: “Uma conexão invisível é mais poderosa que uma visível.”⁶¹ A conexão faz-se pela oposição entre os contrários: “Eles não compreendem como o que está em desacordo concorda consigo mesmo, há uma conexão de tensões opostas, como no caso do arco e da lira.”⁶² A oposição entre contrários é *polemos*, guerra, da qual todas as coisas emergem: “É necessário saber que a guerra é comum e que a justiça é discórdia, e que tudo acontece mediante discórdia e necessidade.”⁶³ No mesmo sentido: “A guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres.”⁶⁴ Referindo-se à totalidade dos contrários afirma:

“O deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome [todos os contrários]; passa por várias mudanças do mesmo modo que o fogo, quando misturado com especiarias, é designado segundo o aroma de cada uma delas.”⁶⁵

Na filosofia de Heraclito, deus, Zeus, logos, fogo, designam o mesmo: a relação uno-múltiplo. É nesse sentido que vai o seguinte fragmento: “A sabedoria consiste numa só coisa, em conhecer, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas através de tudo.”⁶⁶

⁶¹ Idem, *ibidem*, p.195.

⁶² Idem, *ibidem*, p.195

⁶³ Idem, *ibidem*, p.197.

⁶⁴ Idem, *ibidem*, p.197.

⁶⁵ Idem, *ibidem*, p.193.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p.206.

1.5. *Água, Ar, Fogo, Terra*

Entre Heraclito e Empédocles surgiu Parménides. Como anteriormente referimos, Parménides e a escola eleata produziram a teoria do ser, teoria que se contrapõe com grande evidência à filosofia que lhe é precedente, nomeadamente, a produzida pelos jónios. Entre estes, Tales, Anaxímenes e Heraclito postulam que o uno é múltiplo. O «princípio» e «elemento» (água em Tales, o ar em Anaxímenes, o fogo em Heraclito) é aquilo de onde todas as coisas provêm e no qual por fim se dissolvem, é a nascente e a foz de todas as coisas, mas é também aquilo de que todas as coisas são constituídas. Anaximandro afirma igualmente a multiplicidade dos seres, no entanto separa o uno do múltiplo. Comum a todos os jónios é o movimento e a mudança. A *physis* de Tales, Anaxímenes e Heraclito é o mundo do devir: o perpétuo movimento de todas as coisas desde a sua geração à sua destruição. Anaximandro postula uma realidade separada da qual as coisas se cindem entrando no mundo do devir e regressando por fim à unidade. Os eleatas ao postularem o puro ser negam a multiplicidade, o movimento e a mudança, contrapondo-se assim aos jónios.

Na filosofia de Empédocles encontra-se pela primeira vez uma síntese da filosofia que lhe é precedente, algo que se vem a verificar também na filosofia que lhe é posterior, até pelo menos Platão e Aristóteles. Empédocles no seu longo poema “*Sobre a Natureza*” começa por sintetizar a filosofia dos jónios:

“Ouvi, primeiro, as quatro raízes de todas as coisas: Zeus [fogo] brilhante, Hera [ar] portadora da vida, Edoneu [terra] e

Néstis [água], que com as suas lágrimas enche de água as nascentes dos homens mortais.”⁶⁷

Empédocles junta assim a terra à água ao ar e ao fogo, enquanto «princípios» e «elementos». E, aos quatro, acrescenta o amor e a discórdia: “E estas coisas nunca cessam de mudar continuamente, ora convergindo num todo, graças ao Amor, ora cada uma separada das outras pela Discórdia”.⁶⁸

Empédocles dá assim uma nova dimensão à relação uno-múltiplo. Essa nova perspetiva do problema exprime uma tentativa de síntese entre o eleatismo e o “pensamento jónio”. Os «elementos» são o Todo e o Todo ora é um ora é múltiplo, consoante a predominância do Amor ou da Discórdia. Quando os «elementos» se agregam formam o Uno, o qual é pensado por Empédocles como o ser dos eleatas:

“Aqui não se distinguem nem os membros rápidos do Sol nem o poder rude da terra nem o mar; mas antes, igual (a si mesmo) de todos os lados e completamente sem fim, ele permanece firme dentro da cobertura próxima da Harmonia, uma esfera arredondada exultando na sua solidão circular [...] Não lhe brotam dois ramos das costas, não tem pés, não tem joelhos ligeiros, não tem partes férteis; ele era antes uma esfera, igual a si mesmo de todos os lados.”⁶⁹

No seguinte comentário de Simplício ao poema de Empédocles dá-se conta de como ao Amor se começa a sobrepor a Discórdia:

⁶⁷ Cf. Kirk e Raven, *op. cit.* p.335.

⁶⁸ Idem, *ibidem*, p.335.

⁶⁹ Idem, *ibidem*, p.337.

“Mas quando a Discórdia começou, uma vez mais, a prevalecer, então há de novo movimento na esfera; «pois todos os membros do deus, por sua vez, começaram a tremer».”⁷⁰ Dá-se então o múltiplo, gerado a partir da combinação dos princípios e elementos:

“Destas coisas [ar, água, fogo, terra] brotaram todas as coisas que foram e são e serão, árvores e homens e mulheres, animais e pássaros e peixes criados na água, e também os deuses de vida longa, os mais poderosos nas suas prerrogativas. Pois há somente estas coisas, e correndo umas pelas outras, assumem muitas formas: tantas mudanças produz a mistura.”⁷¹

A filosofia de Empédocles é uma síntese da filosofia anterior a ele e, como síntese, é também uma continuação e um aprofundamento das questões colocadas pelos filósofos seus predecessores. Empédocles, ao contrário dos físicos jônios, não encontrava em nenhum dos «princípios» e «elementos» corpóreos a possibilidade de por si sós, individualmente ou em conjunto, gerarem o *Kosmos*, o mundo ordenado, ao qual é inerente a geração e a destruição de todas as coisas; isto é, teve a necessidade de procurar um outro «princípio» que agisse sobre a matéria, de forma a que desta se gere o *Kosmos*. Nesse sentido Aristóteles faz a seguinte observação:

“Com efeito, ainda que toda a geração e toda a corrupção procedam de um único princípio ou de vários, porque é que isso acontece e qual a causa? Não é seguramente o sujeito o autor das suas próprias mudanças: por exemplo, nem a

⁷⁰ Idem, *ibidem*, p.342.

⁷¹ Idem, *ibidem*, p.340.

madeira, nem o bronze são a causa das próprias modificações, pois não é a madeira que faz a cama, ou o bronze a estátua [...]“.⁷²

Daí que Aristóteles, à luz do seu sistema filosófico, considere Empédocles o primeiro dos físicos a admitir outra causa além da matéria, o princípio do movimento — a causa eficiente.

1.6. *As Sementes*

A cosmologia de Anaxágoras vai no mesmo sentido da de Anaximandro neste ponto: faz derivar o cosmos de um agregado originário. Para Anaximandro era o *apeiron* donde por secessão se gerou o múltiplo e o *Kosmos*. Anaxágoras, e também Empédocles, fazem derivar o *Kosmos* de um agregado de matérias originário (se bem que não por secessão), mas enquanto Empédocles estabelece o ciclo uno-múltiplo, Anaxágoras estabelece a série. Esse agregado originário de Anaxágoras é a mistura:

“Todas as coisas estavam juntas, infinitas tanto no que diz respeito ao número como à pequenez, pois o pequeno também era infinito. E enquanto todas as coisas estavam juntas, nenhuma delas era evidente por causa da sua pequenez; porque o ar e o éter cobriam todas as coisas, tanto em número como em tamanho [...] Mas antes de estas coisas se separarem, enquanto todas as coisas estavam juntas, nem sequer havia uma só cor que se reconhecesse; pois a mistura de todas as coisas impedia-o, a mistura do húmido e do seco, do quente e do frio, do claro e do escuro, e de muita terra na mistura e de sementes sem conta, em nada semelhantes umas às outras. Pois

⁷² Aristóteles, *op. cit.*, A3, 984 a 7 – b1.

nenhuma das outras coisas se assemelha à outra. E visto que isto é assim, temos que supor que todas as coisas estão no todo.”⁷³

A mistura de Anaxágoras não é o *apeiron* de Anaximandro, como Nietzsche observa:

“Mas seria um grande engano pôr em pé de igualdade a mistura originária de todos esses pontos, das «sementes das coisas», e o elemento primordial de Anaximandro: este último elemento, chamado «Indefinido», é uma massa absolutamente homogênea e peculiar, ao passo que o caos de Anaxágoras constitui um agregado de matérias diversas. Acerca deste agregado de matérias pode dizer-se, sem dúvida, o que se dizia do Indefinido de Anaximandro: foi o que fez Aristóteles; o agregado de matérias não podia ser nem branco, nem cinzento, nem preto, nem de outra cor qualquer, era insípido, inodoro e, no seu todo, não era determinado nem quantitativamente, nem qualitativamente; é neste aspeto que o Indefinido de Anaximandro e a mistura primordial de Anaxágoras são semelhantes. Mas, à parte esta semelhança negativa, distinguem-se de maneira positiva, na medida em que o segundo é composto e o primeiro uma unidade.”⁷⁴

A mistura de Anaxágoras também não é a unidade dos elementos de Empédocles. Na mistura está uma infinidade de elementos, como se lê no fragmento de Simplicio. As sementes são os «princípios» e «elementos» de Anaxágoras, e existem, portanto, em número infinito, ao contrário da filosofia de Empédocles que

⁷³ Idem, *ibidem*, p.341.

⁷⁴ Cf. Nietzsche, *op. Cit.* p. 95-96.

estabelecia apenas os quatro elementos. Além disso, a unidade dos elementos de Empédocles é pensada ao estilo do uno eleata neste sentido: é um todo-contínuo, sem partes; enquanto na mistura de Anaxágoras as sementes, mesmo sendo infinitamente pequenas, nunca perderam a sua identidade, isto é, nunca se dissolveram totalmente numa massa indefinida.

Os «princípios» e «elementos» são ingénitos e imperecíveis (por isso estavam presentes na mistura originária), e são aquilo de que todas as coisas são constituídas, no caso, pela composição:

“Os Gregos estão errados ao admitir o nascimento e a morte; pois nada nasce ou morre, mas tudo se une e se separa, a partir das coisas que existem. Por isso, andariam melhor em chamar ao nascer composição e ao morrer dissolução.”⁷⁵

Por outro lado, Anaxágoras segue na esteira de Empédocles no ponto em que também teve necessidade de pensar um outro «princípio» para além dos elementos que agisse sobre a matéria de forma a que dela se gerasse o mundo ordenado.

Aristóteles criticava os físicos em geral de não terem tratado do problema do movimento, mas concedia que Empédocles e Anaxágoras o haviam, de certa forma, antecipado na questão do princípio do movimento, a causa-eficiente, mas através de uma situação tipo *deus ex machina*. Ou seja, os princípios/causas do movimento nas filosofias de Empédocles e Anaxágoras não são, segundo Aristóteles, conceitos completamente integrados nas suas filosofias, mas aparecem antes como uma resolução surpreendente do assunto de que tratavam.

⁷⁵ Kirk e Raven, *op. Cit.*, p. 382.

Essa observação é talvez mais justa no caso de Empédocles, até pelo fato de, como Aristóteles salienta, Empédocles referir muito esporadicamente as suas duas causas/princípios: o Amor e a Discórdia. Mas, o *nous* de Anaxágoras revela um outro tipo de pensamento sobre o problema do movimento e da geração do *Kosmos*, e introduz um problema filosófico fundamental: a dualidade matéria/espírito, ainda que de forma muito matizada:

“Todas as coisas têm uma porção de tudo [são homeomerias], mas o Espírito é infinito e autônomo, e não se mistura com coisa alguma, mas existe só, de *per si*. Pois, se não existisse de *per si*, mas se misturasse com qualquer outra coisa, teria uma porção de todas as coisas, se se misturasse com alguma; pois em tudo há uma porção de tudo [...]; e as coisas com ele misturadas opor-lhe-iam tal obstáculo, que ele não poderia controlar nada, como o faz agora, existindo de *per si*.”⁷⁶

A natureza do *Nous* de Anaxágoras é um ponto problemático, de tal maneira que a dualidade espírito/matéria não é de todo evidente: o Espírito é simultaneamente a única coisa que existe separadamente da matéria e é ele mesmo uma substância material. Segundo a interpretação de Nietzsche, o *Nous* é “uma matéria muito delicada, revestida da qualidade específica de pensar.”⁷⁷ No mesmo sentido segue o fragmento:

“Pois ele é a mais subtil de todas as coisas e a mais pura, tem todo o conhecimento acerca de tudo e o maior poder; e o

⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 385.

⁷⁷ Cf. Nietzsche, *op. Cit.* p. 90.

espírito governa todas as coisas que têm vida, tanto as maiores como as mais pequenas.”⁷⁸

O Espírito entendido no sentido aristotélico, como princípio do movimento, causa eficiente, é caracterizado da seguinte forma:

“O espírito governou também toda a rotação de modo que começou a rodar no princípio [entre a mistura]. E começou a rodar primeiro a partir de uma pequena área, mas agora roda numa mais vasta e rodará numa área ainda mais vasta. E as coisas que estão misturadas e separadas e divididas são todas conhecidas pelo Espírito. E todas as coisas que haviam de ser, todas as coisas que foram, mas já não são, todas as coisas que são agora ou que hão-de-ser, a todas o Espírito dispôs, incluindo esta rotação em que agora as estrelas estão a rodar, o Sol e a Lua, o ar e o éter que estão separados. E esta rotação provocou a separação. E o denso está separado do raro, o quente do frio, o claro do escuro e o seco do húmido. Mas há muitas porções de muitas coisas e nada está absolutamente separado nem dividido da outra, exceto o Espírito. o Espírito é todo semelhante, tanto as suas quantidades maiores como as mais pequenas, ao passo que nenhuma outra coisa é igual a qualquer outra, mas cada coisa é e era mais claramente aquilo de que contém uma maior quantidade.”⁷⁹

Da precedente exposição, o Espírito é facilmente entendível como inteligência divina: *tem todo o conhecimento acerca de tudo, ...o maior poder... governa todas as coisas, etc..* Não deve no

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 386.

⁷⁹ Idem, *ibidem* p. 386.

entanto ser confundido com a causa final aristotélica, o motor imóvel que tudo faz mover, pois o Espírito apesar de também mover todas as coisas, ele próprio se move:

“E quando o Espírito iniciou o movimento, o Espírito separou-se de tudo o que era movido, e à medida que o Espírito se movia, tudo se dividia; e à medida que as coisas se moviam e se dividiam, a rotação aumentava grandemente o processo da divisão.”⁸⁰

1.7. *Os Átomos*

A nova forma de fazer filosofia, iniciada por Empédocles, a tentativa de síntese entre o eleatismo e as cosmologias jônicas, tem nos atomistas um exemplo paradigmático. A teoria dos átomos é atribuída a Leucipo, filósofo de quem muito pouco se sabe. Eleia e Mileto são referenciados como possíveis lugares do seu nascimento. O seu discípulo, Demócrito, aponta para 40 anos antes de Anaxágoras a data de nascimento do seu mestre. A Leucipo atribuem-se duas obras: “*A Grande Cosmologia*” e “*Sobre a Inteligência (ou Espírito)*”.

Demócrito foi um dos mais prolíficos autores entre os pré-socráticos, tendo alcançado uma fama muito grande entre os seus contemporâneos. Nasceu em Abdera, uma colônia jônica na Trácia, em 460 a. C. Os relatos sobre a sua vida referem grandes viagens: ao Egito onde aprendeu geometria, à Índia onde contactou com os filósofos locais, e também à Pérsia e à Etiópia. Atribuem-se-lhe treze tetralogias, abrangendo cinquenta e duas obras divididas por

⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 386.

títulos como: Ética, Física, Matemática, Música, ou Assuntos Técnicos.

Os atomistas, enquanto *físicos*, defendem a geração, a destruição, o movimento e a multiplicidade das coisas. Por outro lado identificam os átomos com o ser dos *eleatas*. Os átomos são pensados o mais próximo possível com a seguinte ideia: o ser-uno *eleata* fragmentado: “Pois ser, no verdadeiro sentido, é um *plenum* absoluto. Mas [para os atomistas] um tal *plenum* não é uno, mas há um número infinito deles [de átomos] [...]”.⁸¹

É em virtude dessa pluralidade que, em sentido contrário ao *eleatismo*, os atomistas defendem a existência do não-ser, no sentido em que o não-ser é o vazio - o espaço existente entre os átomos: “Eles [os átomos] movem-se no vazio (pois o vazio existe), e ao juntar-se produzem o nascimento, ao separar-se a morte”.⁸² Por nascimento e morte Aristóteles quer dizer a geração e a corrupção das coisas, algo que acontece, portanto, pela junção e separação dos átomos, através da seguinte maneira:

“À medida que eles [os átomos] se movem, colidem e emaranham-se de tal maneira que se agarram uns aos outros num contacto íntimo mas não tanto que na realidade formem uma substância, seja de que espécie for; pois é muito simplista supor-se que dois ou mais podiam alguma vez tornar-se um. A razão que ele [Demócrito] dá para os átomos permanecerem juntos por um tempo é entrelaçamento e adesão mútua dos corpos primários; pois alguns deles são angulares, outros recurvos, outros côncavos, outros convexos, e, na verdade, com inúmeras outras diferenças; por isso ele pensa que eles se agarram uns aos outros e ficam juntos até à altura

⁸¹ Idem, *ibidem*, 420.

⁸² Idem, *ibidem*.

em que alguma necessidade mais forte vem do ambiente circundante e os agita e dispersa.”⁸³

Átomo (em grego *átomos*) significa indivisível. A etimologia da palavra corresponde exatamente a uma das definições que os atomistas dão dos átomos. Os átomos dos atomistas são: “ [...] indivisíveis e impassíveis devido à sua densidade, e sem qualquer vazio dentro deles; a divisibilidade surge em virtude do vazio em corpos compostos”.⁸⁴

Outra das características dos átomos é a sua pequenez: são invisíveis a olho nu, e essa é a única semelhança destes com os átomos da ciência contemporânea. No entanto, os atomistas também sustentavam que os objetos materiais que percebemos são agregados de átomos:

“Ele [Demócrito] pensa que eles [os átomos] são tão pequenos, que escapam aos nossos sentidos, mas têm toda a espécie de formas e feitios e diferenças de tamanho. Assim ele pode, a partir deles, como a partir dos elementos, criar, por agregação, massas que são perceptíveis à vista e aos outros sentidos.”⁸⁵

Os atomistas identificam os átomos com o ser e o vazio com o não-ser. Ademais, ser e não-ser são os «princípios» e «elementos» dos atomistas:

⁸³ Idem, *ibidem*, p. 433.

⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 442.

⁸⁵ Idem, *ibidem*.

“Leucipo e Demócrito sustentam que os elementos são o cheio e o vazio; eles chamam-lhe ser e não-ser, respectivamente. Ser é cheio e sólido, não-ser é vazio e não-denso. Visto que o vazio existe em não menor grau que o corpo, segue-se que o não ser não existe menos do que o ser. Os dois juntos são as causas materiais das coisas existentes.”⁸⁶

O ser e o não-ser são, portanto, aquilo de que as coisas são constituídas, são o *stoicheion* atomista. Como tal, são também a *arché*: são aquilo a partir do qual as coisas se geram - pela composição, e aquilo em que se dissolvem - pela separação.

Ao contrário de Empédocles e Anaxágoras, que não faziam dos seus elementos materiais os sujeitos das suas próprias modificações, através das quais se geram as coisas, distinguindo-se dessa forma dos jónios, os atomistas retomam o paradigma jónio, como Aristóteles dá conta:

“[...] E tal como aqueles [os físicos jónios] que fazem a substância una subjacente gerar outras coisas pelas suas modificações, da mesma maneira também estes homens dizem que as diferenças dos átomos são as causas das outras coisas.”⁸⁷

⁸⁶ Idem, *ibidem*, pp. 421-422.

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 422.

Capítulo II

Ser

As colónias gregas da Jónia, nomeadamente, Mileto e Éfeso, foram o berço do primeiro grande movimento filosófico. Esses primeiros pensadores tinham em comum uma conceção da *physis* como sendo a realidade em devir.

O segundo grande movimento filosófico teve o seu berço no outro extremo da Grécia, na Magna Grécia (atual Itália). Este segundo conjunto de pensadores, entre os quais se destacam Parménides, Zenão, Melisso, formam aquilo a que se chama a Escola de Eleia. Esses filósofos produziram a teoria do ser, a qual se contrapõe aos pontos fundamentais da filosofia dos jónios.

Segundo algumas fontes, a escola eleática teve, porém, um jónio, Xenófanés de Cólofon, cerca 570 a. C., como um dos seus fundadores. Segundo Platão: “Entre nós, o grupo dos Eleatas, que começa com Xenófanés e até antes, explica nos seus mitos que aquilo a que chamamos todas as coisas é na verdade uma só”.⁸⁸

Os fragmentos que nos chegaram de Xenófanés vão de encontro ao pensamento referido por Platão acerca da questão da unidade. A especificidade do pensamento de Xenófanés está na conexão que estabelece entre a unidade e o divino. Nesse sentido Aristóteles afirma:

“Com efeito, Parménides parece aderir ao que é uno segundo a razão, Melisso, por sua vez, ao que é uno segundo a matéria; por isso, o primeiro diz que é limitado, o segundo, que é

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 165.

ilimitado. Mas Xenófanés, o primeiro dentre estes a postular a unidade (pois diz-se que Parménides foi seu discípulo), nada esclareceu, e parece não ter tocado na natureza de cada uma destas; mas com os olhos postos no mundo inteiro, afirma que o Uno é deus."⁸⁹

No seguinte conjunto de fragmentos⁹⁰, Xenófanés critica o antropomorfismo dos deuses homéricos e hesiódicos:

“Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, roubos, adultérios e mentiras recíprocas [...] Mas os mortais imaginam que os deuses foram gerados e que têm vestuário e fala e corpos iguais aos seus [...] Os Etíopes dizem que os seus deuses são negros e de nariz achatado, os Trácios, que os seus têm olhos azuis e o cabelo ruivo [...] Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal como cada um deles o tem [...] Existe um só deus, o maior dentre os deuses e os homens, em nada semelhante aos mortais quer no corpo quer no pensamento [...] Permanece sempre no mesmo lugar, sem se mover; nem é próprio dele ir a diferentes lugares em diferentes ocasiões, mas antes, sem esforço, ele abala todas as coisas com o pensamento do seu espírito [...] Todo ele vê, todo ele pensa, e todo ele ouve.”

⁸⁹ Idem, *ibidem*, pp. 165-172.

⁹⁰ Idem, *ibidem*, pp.169-170.

Platão e Aristóteles incluem Xenófanés entre o conjunto de filósofos da Escola Eleática, fazendo dele o, ou um dos, seus fundadores, e Aristóteles faz dele mestre de Parmênides. Essas considerações de Platão e Aristóteles não devem contudo ser tomadas à letra, sobretudo no que concerne ao estudo histórico-filosófico. Essa tese historiográfica não é aceite por estudos recentes⁹¹. Com efeito, Xenófanés terá emigrado de Colófon para a Sicília e para a Itália meridional quando tinha cerca de 25 anos, mas atendendo à imagem que dele ficou para a posteridade como sendo um “andarilho sem morada fixa”⁹², é improvável que tenha fundado uma escola em Eleia. Platão e Aristóteles ligam Xenófanés ao eleatismo, provavelmente, no mesmo sentido que ligam Homero ao heraclitismo e Hesíodo a Empédocles e Parmênides, visto estes filósofos servirem-se de Eros como «princípio» unificador. Ou seja, estabelecem uma origem para uma linhagem de um certo tipo de pensamento. Em Homero encontram de alguma forma uma antecipação do pensamento sobre a fluidez de todas as coisas presente em Heraclito, visto Homero falar no Oceano e em Tétis como sendo a origem de todas as coisas; identificam a ideia heraclítica de fluxismo universal com a fluidez do elemento líquido originário homérico. Nesse sentido encontram em Xenófanés uma antecipação do Uno e do eternamente Imóvel parmenídeo.

Ser e não-ser

Parmênides nasceu entre 515 a 510 a.C. na Grécia Magna, onde terá sido governante, em Eleia, e fundado a escola eleática. Segundo o relato de Antífones, no diálogo platónico “*Parmênides*”,

⁹¹ Cf. Giovanni Reale, *op. cit.*, p 97.

⁹² Idem, *ibidem.* p 98.

este e o seu discípulo Zenão visitaram Atenas por volta de 450-445, altura em que contactaram com o então jovem Sócrates.

Dos seus escritos chegaram-nos alguns fragmentos do seu poema intitulado: “*Sobre a Natureza*”, composto por um prólogo e duas partes: a *via da verdade* e a *via da aparência*. O poema é uma mensagem filosófica, apresentada como revelação da deusa ao jovem Parménides:

“E a deusa acolheu-me afavelmente, tomou-me a dextra na sua e dirigiu-me estas palavras: «Sê bem-vindo, ó jovem, que vieste à minha morada no carro que te transporta, acompanhado de ourigas imortais. Não é a sorte mesquinha, mas o direito e a justiça, quem te enviou a viajar neste caminho. Pois bem longe ele fica do trilho dos homens. Encontrá-lo significa que aprenderá todas as coisas, tanto o ânimo inabalável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais nas quais não há confiança verdadeira. Todavia, deverás aprender isto também – como as aparências, passando através de tudo, devem assemelhar-se ao ser».”⁹³

Parménides, movido pelo direito e pela justiça segue o caminho que o leva ao saber, onde se aprende todas as coisas. Aí estabelece-se uma divisão (duas vias) entre a verdade bem redonda e as opiniões dos mortais. A via da verdade absoluta é a daquilo que é ou do ser. A via das opiniões dos mortais é a da falsidade, do que não é ou do não-ser:

“vamos e dir-te-ei e tu escuta e leva as minhas palavras. Os únicos caminhos da investigação em que se pode pensar: um, o caminho que é e não pode não ser, é a via da Persuasão, pois

⁹³ Kirk e Raven, *op. cit.* p. 274.

acompanha a verdade; o outro, o que não é e é forçoso que não exista, esse, digo-te, é um caminho totalmente impensável. Pois não poderás conhecer o que não é (isso é impossível), nem declará-lo, pois a mesma coisa tanto pode ser pensada como pode existir.”⁹⁴

Parménides contrapõe assim, em termos absolutos, o que é (o ser) e que não pode não ser, ao que não é (o não-ser) e que não pode ser. Esses são portanto os dois caminhos da investigação, se bem que do caminho daquilo que não é se deva afastar:

“Porque nunca isto será demonstrado, que as coisas que não são existem; mas tu afasta o pensamento desta via da investigação, não vá o costume, gerado de muita experiência, forçar-te a deixar vaguear por esta senda o olhar incerto, o ouvido onde ecoam sons ou a tua língua; mas tu julga com a razão a prova muito contestada de que falei.” [...] “O que se pode dizer e pensar é forçoso que seja pois lhe é possível ser, e não ao que nada é; isto te ordeno que medites. Este é o primeiro caminho de investigação do qual te afasto[...]”⁹⁵

Acerca do caminho do que é, Parménides postula o ser em termos absolutos, isto é, pensa o ser completamente abstraído de toda a realidade sensível. Só o ser existe, ou seja, aquilo que «é» deve ser agora como era antes e será sempre:

⁹⁴ Idem, *ibidem*. p 275.

⁹⁵ Idem, *ibidem*. P. 277.

“De um só caminho nos resta falar: do que é; e neste caminho há indícios de sobra de que o que é, é incriado e indestrutível, porque é completo, inabalável e sem fim. não foi no passado nem será no futuro, uma vez que é agora, ao mesmo tempo, uno, contínuo; pois que origem lhe poderás encontrar? Como e de onde surgir? Nem eu te permitirei dizer ou pensar, «a partir daquilo que não é», pois não é para ser dito nem pensado o que não é. E que necessidade o teria impelido a surgir, se viesse do nada, num momento posterior de preferência a um anterior? Portanto é forçoso ou que seja inteiramente, ou nada. Nem a força da verdadeira crença permitirá que, além do que é, possa algo surgir também do que não é; por isso, a Justiça não solta as algemas de deixar nascer ou perecer, antes as segura. Acerca disto a decisão reside neste fato: é ou não é. Decidido está pois, como é de necessidade, deixar um dos caminhos como impensável e indizível – pois não é o caminho verdadeiro - e que o outro é real e verdadeiro. Como poderia o que é perecer depois disso? E como poderia ser gerado? Porque se foi gerado, não é, nem se o vai ser no futuro. Assim a geração se extingue ea destruição é impensável.”⁹⁶

No fragmento, Parménides diz que o ser é ingénito e imperecível. O ser é aquilo que «é» em termos absolutos. Isso significa que o «é» não tem passado nem futuro, é um eterno presente. Se é eterno, não foi criado, existe desde sempre. No mesmo sentido, Parménides pergunta de onde poderia vir aquilo que «é», sendo aquilo que «é» tudo quanto existe? Só poderia vir daquilo que não-é, do nada. Mas então como é que o nada, o não-ser, pode ter gerado o ser? Para Parménides isso é impensável. Mais, o não-ser e o nada são impensáveis. Então conclui duas coisas:

⁹⁶ Idem, *ibidem*. p. 279-280.

1- O que não se pode pensar e dizer não existe! E daí estabelece a contraposição em termos absolutos: se se pode pensar, existe, ou seja, o mesmo é pensar e ser:

“O que pode ser pensado é apenas o pensamento que é. Pois não encontrarás pensamento sem o que é, em relação ao qual é declarado; porque não existe, nem existirá, algo para além do que é, uma vez que o Destino lhe pôs os grilhões para ser inteiro e imóvel. Logo, tudo isto são meros nomes que os mortais puseram, julgando-os verdadeiros: geração e destruição, ser e não-ser [os dois ao mesmo tempo], mudança de lugar e alteração da cor brilhante.”⁹⁷

2- Do nada nada vem!

3- Há que optar (por um caminho): «é» ou «não-é».

Rejeitado o caminho da falsidade – o do que não-é, segue-se o caminho da verdade – o do que «é». Aquilo que «é» é absolutamente: “[...] tudo está cheio do que é. Por isso é todo contínuo.”⁹⁸

O ser é, portanto, o Todo, não como soma das partes, porque não há partes, mas como um *todo-continuum* e, ao Todo, nada falta. Mais uma razão para que do nada nada venha. Se o ser de nada necessita, e é ingénito e imperecível, pois é eterno, então permanece o mesmo desde sempre e para sempre:

“Mas, imobilizado nos limites de cadeias potentes, é sem princípio ou fim, uma vez que a geração e a destruição foram

⁹⁷ Idem, *ibidem*. p. 284.

⁹⁸ Idem, *ibidem*. p. 281.

afastadas, repelidas pela convicção verdadeira. É o mesmo, que permanece no mesmo e em si repousa, ficando assim firme no seu lugar. Pois a forte Necessidade o retém nos liames dos limites, que de cada lado o encerram, porque não é lícito ao que é ser ilimitado; pois de nada necessita – se assim não fosse, de tudo careceria [...] Mas uma vez que tem um limite extremo, está completo de todos os lados, à maneira da massa de uma esfera bem rotunda, em equilíbrio a partir do centro, em todas as direções; pois não pode ser algo mais aqui e algo menos ali. Porque nem há o que não é, o qual poderia impedi-lo de encontrar o seu igual, nem o que é pode ser mais aqui e menos ali do que aquilo que é, visto ser todo inviolável; pois sendo igual a si próprio em todos os lados, repousa uniformemente dentro dos seus limites.”⁹⁹

Ser e aparência

No prólogo do poema parmenídeo a deusa diz a Parménides que o caminho do saber leva a aprender todas as coisas, entre as quais estão a verdade bem redonda e as opiniões dos mortais que, como vimos, são duas vias exclusivas: a via daquilo que «é» e que não pode não ser e a via daquilo que «não-é» e que não pode ser. Parménides antecipa assim o princípio de não-contradição aristotélico, ainda que apenas sob a perspectiva ontológica. A dimensão estritamente lógica e gnosiológica surge apenas com Aristóteles.

Mas, além dessas duas vias exclusivas, a deusa anuncia também que Parménides deverá ainda “aprender como as aparências, passando através de tudo, devem assemelhar-se ao ser”.

⁹⁹ Idem, *ibidem*. p. 282.

As aparências não são o ser, mas também não são o não-ser - não são um nada, são pois um caminho intermédio:

“[...] no qual vagueiam os mortais que nada sabem, bicéfalos; pois a incapacidade lhes guia no peito a mente errante; eles são levados, surdos e cegos a um tempo, totalmente confundidos – multidões sem discernimento, persuadidos de que ser e não ser são a mesma coisa, apesar de o não serem, e para quem o caminho de todas as coisas é reversível.”¹⁰⁰

Tal como o caminho do não-ser, o caminho das aparências deve ser rejeitado. Isto porque o puro ser, tal como Parménides postula, é a abstração de toda a realidade sensível, isto é, é tudo aquilo que a razão pode dizer do mundo sem o recurso aos sentidos. Ou melhor dizendo, é a negação daquilo que atestam os sentidos, é a negação do devir. O ser é, portanto, a negação do múltiplo, pois é uno, é a negação do movimento, pois é imóvel, é a negação da geração e da destruição, pois é eterno.

Para o filósofo eleata os sentidos dão apenas conta do aparente, mas as aparências devem apenas assemelhar-se ao ser, como a deusa instrói Parménides. Só o julgamento da razão dá conta da verdade:

“Porque nunca isto será demonstrado, que as coisas que não são, existem; mas tu afasta o pensamento desta via de investigação, não vá o costume, gerado de muita experiência, forçar-te a deixar vaguear por esta senda o olhar incerto, o

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*, p. 277.

ouvido ecoam sons ou a tua língua; mas tu julga com a razão a prova muito contestada de que falei.”¹⁰¹

Mas uma vez admitidas as aparências, Parménides elabora uma cosmologia semelhante à dos físicos que, no fundo, é uma crítica, construtiva em todo o caso, a essa forma de fazer filosofia. Assim, estabelece dois «princípios» e «elementos», segundo os relatos de Teofrasto e Aristóteles:

“[...] Para dar uma explicação da geração das coisas sensíveis, de acordo com a opinião da maioria, ele faz com que os primeiros princípios sejam dois [...] mas depois de ser forçado a condescender com as coisas sensíveis, e de admitir a existência daquilo que é uno por definição, mas múltiplo segundo as nossas sensações, postula agora duas causas e dois primeiros princípios.”¹⁰²

Esses princípios são a luz e a noite (fogo e terra?):

“Entenderam [os que opinam falsamente] que haviam de dar nome a duas formas, das quais não deviam nomear apenas uma – nisso eles erraram – e distinguiram-nas como opostas na aparência e atribuíram-lhe manifestações diferentes – a uma a chama etérea do fogo, branda e muito leve, idêntica a si mesma em todas as direções, mas não idêntica à outra; e

¹⁰¹ Idem, *ibidem*.

¹⁰² Idem, *ibidem*, p. 286.

também essa outra é em si mesma precisamente o oposto, noite escura, densa de aspeto e pesada." ¹⁰³

Ao fazer a transição da verdade para a aparência, Parménides estabelece dois princípios opostos, a partir dos quais se dá a geração das coisas sensíveis. A um par de elementos opostos como o fogo e a terra correspondem inúmeros contrários: quente e frio, rarefeito e denso, leve e pesado, etc., que vão gerar as coisas pela combinação e mistura. O que mostra que Parménides estava a par da filosofia jónia. No entanto ressalva que o discurso da aparência é ilusório:

“Aqui termino o meu discurso digno de fé e o meu pensamento a respeito da verdade; sobre a opinião dos mortais aprende, a partir de agora, escutando a ordem ilusória das minhas palavras.” ¹⁰⁴

O Ser e o Uno

É sobre as questões do ser-uno e da imobilidade do ser parmenídeo que Zenão, discípulo de Parménides, vai sair em defesa. Zenão nasceu em Eleia, por fins do século VI ou no início do século V a.C. ¹⁰⁵. Da sua obra chegaram-nos quatro argumentos contra o pluralismo (terá produzido cerca de quarenta) e quatro contra o movimento. É considerado o inventor da dialética, enquanto método de argumentação e refutação através de perguntas e respostas, procurando provar determinada tese reduzindo ao

¹⁰³ Idem, *ibidem*, p. 285.

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 285.

¹⁰⁵ Cf. Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 117.

absurdo a tese oposta. Neste seu estágio inicial a dialética é assim um método que, mais do que procurar o verdadeiro, como vem a acontecer na filosofia de Platão, que a considerava uma ciência, procura desmascarar o falso.

No “*Parménides*”, onde se discute a natureza do livro de Zenão, Platão faz de Zenão e Sócrates o seguinte diálogo:

“ – Vejo bem, Parménides – disse então Sócrates – que não é só o laço da amizade que te une a Zenão mas também o dos escritos, pois Zenão expõe, mais ou menos, as mesmas coisas que tu; emprega apenas palavras diferentes e esforça-se por nos convencer de que diz coisas diferentes. Tu, nos teus poemas, afirmas que tudo é um, e apresentas belas e excelentes provas; ele afirma que a pluralidade não existe, e oferece-nos provas abundantes e sólidas. Deste modo, dizendo tu que tudo é um, e ele que nada é múltiplo, parece que apresentais pontos de vista diferentes (se bem que, no fundo, sejam o mesmo) e julgais enganar-nos. – É verdade, Sócrates – disse Zenão. – Todavia, não aprendeste o verdadeiro sentido do meu livro, embora, à semelhança dos cães da Lacónia, saibas seguir admiravelmente o rasto dos pensamentos que se exprimem. No entanto, deixaste escapar qualquer coisa de primordial: é que o meu livro não tem pretensões tão altas e, ao escrevê-lo, não tive o propósito que me atribuis de dissimulá-lo aos olhos dos leitores como se tivesse realizado uma grande obra. Porém, houve um ponto em que acertaste: é perfeitamente certo que esse escrito obedeceu ao propósito de apoiar a tese de Parménides, contra aqueles que procuram escarnecê-la dizendo que, se tudo fosse uno, resultariam daí inúmeras consequências absurdas e contraditórias. É uma réplica dirigida aos defensores da pluralidade. Devolve-lhes os seus argumentos, e com usura. A sua finalidade consiste em demonstrar que a hipótese da pluralidade é muito menos consistente que a unidade, para quem saiba ver bem as coisas. o amor da discussão levou-me, quando ainda era jovem, a escrever essa obra. e, como a

plagiaram, não pude refletir se deveria ou não deixá-la sair à luz. Enganas-te, pois, Sócrates, se atribuis esse livro à ambição dum velho, quando é obra de um moço, amigo da polémica. Todavia, repito, não o interpretas-te mal.”¹⁰⁶

A argumentação de Zenão contra a pluralidade assenta na conceção de que a haver multiplicidade esta teria de ser uma multiplicidade de unidades, mas isso, para ele, é impossível:

“Zenão de Eleia [...] tenta demonstrar que é impossível que realmente exista a multiplicidade. De facto, diz ele, se existe a multiplicidade, pelo fato de esta ser constituída de uma multiplicidade de unidades, é necessário que existam aquelas múltiplas unidades da qual, justamente, a multiplicidade é constituída. Se, pois, demonstrar-mos ser impossível existir múltiplas unidades, é evidente que resultará (ser) impossível a existência da multiplicidade, porque a multiplicidade é composta de unidades. Se é impossível que exista a multiplicidade e se, de outro lado, é necessário que exista ou o Uno ou a multiplicidade, porque não é possível que exista a multiplicidade, não resta senão admitir que só existe a unidade.”¹⁰⁷

Ou existe o Uno, ou existe uma multiplicidade. Se existe o Uno, este não tem tamanho, massa ou partes, caso contrário seria divisível, não seria, portanto, Uno. Se existe uma multiplicidade, então será uma multiplicidade de unidades. Mas essas unidades são pensadas como as unidades dos Pitagóricos, pois é destes que Zenão defende a tese de Parménides. Assim, as unidades possuem

¹⁰⁶ Cf. Platão, *Parménides ou das Ideias*, pp. 21-22.

¹⁰⁷ Cf. Giovanni Reale, *Op. cit.*, p. 122.

extensão espacial e massa. O que significa que são divisíveis em partes. Isso levanta duas questões:

1 – Se é divisível em partes, essas partes são infinitamente divisíveis. O que significa que tem partes infinitamente pequenas. Ora, o que é infinitamente pequeno não é nada.

2 – Aquilo que possui infinitas partes é infinitamente grande.

Esse paradoxo é assim estabelecido por Zenão:

“Se a pluralidade existe, as coisas serão igualmente grandes e pequenas; tão grandes que serão infinitas em tamanho, tão pequenas que não terão qualquer tamanho.

Se o que existe não tivesse tamanho, nem sequer seria. Pois se fosse acrescentado a qualquer outra coisa, não a faria maior; pois não tendo tamanho algum, não podia, ao ser acrescentado, causar qualquer aumento de tamanho. E assim, o que fosse acrescentado seria evidentemente nada. E também se, ao ser tirado, a outra coisa não fica menor, tal como, quando acrescentada, não aumenta, é óbvio que o que foi juntado ou tirado era nada.

Mas, se existe, cada coisa deve ter um certo tamanho e espessura; e uma parte dela tem de estar a certa distância de outra parte; e o mesmo argumento vale para a parte que está diante dela - que também terá algum tamanho, e alguma parte dela estará à frente. E é a mesma coisa dizer isto uma vez e continuar a dizê-lo indefinidamente; pois nenhuma parte dela será a última, nem haverá nunca uma parte sem relação com outra.

Assim, se há uma pluralidade, as coisas têm de ser igualmente grandes e pequenas; tão pequenas que nem terão tamanho, tão grandes que serão infinitas.¹⁰⁸

Este é o primeiro argumento de Zenão contra a pluralidade. O segundo vem no seguimento do primeiro neste sentido: a haver uma multiplicidade, então existe uma infinidade. Havendo uma infinidade, não existe qualquer tipo de unidade, pois uma infinidade completa é inconcebível. Daí nada pode existir de infinito, pois seria uma infinidade completa.

“Se a pluralidade existe, as coisas têm de ser tantas quantas são, nem mais nem menos. E se são tantas quantas são, têm de ser limitadas.

Se a pluralidade existe, as coisas que existem são infinitas; pois haverá sempre outras coisas entre as coisas que existem, e ainda outras coisas entre essas outras. E assim as coisas que existem são infinitas.”¹⁰⁹

Estes argumentos de Zenão não constituíram entraves intransponíveis a Anaxágoras e aos Atomistas. Anaxágoras em resposta a Zenão:

“Nem há a parte mais pequena daquilo que é pequeno, mas há sempre uma mais pequena (pois é impossível que o que é deixe de ser). De igual modo, há sempre alguma coisa maior do que o que é grande. E é igual em número ao que é pequeno,

¹⁰⁸ Kirk e Raven, *Op. Cit.*, p. 295.

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*, p.296.

sendo cada coisa, em relação a si mesma, tanto grande como pequena.”¹¹⁰

A consequência lógica de Zenão é: se as coisas que existem são materiais, então são divisíveis ao infinito, divisíveis a ponto de se chegar a nada. Anaxágoras passou por cima desse raciocínio: por mais pequenas que as coisas sejam nunca serão um nada, possuirão sempre propriedade material, pois é impossível que o que «é» deixe de ser.

A resposta dos Atomistas foi em grande medida adiantada por um discípulo de Parménides, Melisso de Samos, cujo florescimento ocorreu por 444-441. Como Zenão, Melisso sai em defesa da tese parmenídea do Uno e ataca a ideia de pluralismo:

“Pois deixou bem claro que entende que o que existe é incorpóreo, ao escrever: «Se é, tem de ser Uno, e sendo Uno, não deve ter corpo algum. Se tivesse grandeza, teria partes e já não seria Uno.”¹¹¹

No entanto, Melisso encontra uma aporia na tese parmenídea. Parménides dizia do ser:

“[o ser] tem um limite extremo, está completo de todos os lados, à maneira da massa de uma esfera bem rotunda [...] Porque nem há o que não é, o qual poderia impedi-lo de encontrar o seu igual, nem o que é pode ser mais aqui e menos ali do que aquilo que é visto ser todo inviolável; pois sendo

¹¹⁰ Idem, *ibidem*, p 383.

¹¹¹ Idem, *ibidem*, p 312.

igual a si próprio em todos os lados, repousa uniformemente dentro dos seus limites”.¹¹²

Ou seja, se o ser possui um limite extremo, se como uma esfera repousa imóvel dentro dos seus limites, então é finito, não no tempo, pois é ingénito e imperecível, mas no espaço. Assim, quando Melisso afirma: “Mas tal como existe para sempre, assim também tem de ser para sempre infinito em magnitude”¹¹³, quer dizer que o ser tem de ser infinito no tempo e no espaço. Pois a não ser infinito no espaço poderiam ser daí retiradas duas conclusões:

1- Não é apenas um só, ou seja, o ser não é Uno:

“Se não fosse um só, seria limitado por alguma outra coisa [...] Porque, se fosse (infinito), seria um só; porque, se fosse dois, os dois não podiam ser infinitos, mas seriam limitados um pelo outro.”¹¹⁴

2- O vazio (o não-ser) existe: “ [Os Eleatas] Dizem que o Universo é Uno e imóvel, e alguns [Melisso] acrescentam que é infinito, pois o seu limite limitá-lo-ia em relação ao vazio.”¹¹⁵

A aporia que Melisso aponta a Parménides é assim evidente. O ser é uno e é infinito no tempo, mas é finito no espaço: *é uma esfera perfeitamente delimitada espacialmente*. Mas então o que é que limita espacialmente o ser? Só pode ser o vazio que circunda a

¹¹² Idem, *ibidem*, pp 282-283.

¹¹³ Idem, *ibidem*, p 308.

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p 309.

¹¹⁵ Idem, *ibidem*.

esfera do ser. Assim, o não-ser existe junto ao ser, ou existe outro(s) ser que assim limita-o no espaço. Mas então já não é uno, existe uma pluralidade.

Daí Melisso tem de concluir que o ser é infinito em magnitude, ou seja, espacialmente infinito. E assim pode dizer que o uno existe e que o não-ser não existe. No entanto, adianta uma possibilidade: pensa que a existir uma multiplicidade as coisas teriam de ser como o uno¹¹⁶:

“Se houvesse uma pluralidade, as coisas teriam de ser da mesma espécie que eu atribuo ao Uno. Pois se há terra e água, e ar e fogo, e ferro e ouro, e se uma coisa é viva e outra morta, e se as coisas são pretas e brancas e tudo o que os homens dizem que elas realmente são - se é assim, e se vemos e ouvimos bem, cada uma delas tem de ser tal como primeiro decidimos, não podendo der mudadas nem alteradas, mas cada uma deve ser sempre precisamente como é.”¹¹⁷

Na sua crítica do pluralismo, Melisso não tem em mente os Pitagóricos, como acontecia com Zenão, mas sim os físicos, particularmente Heraclito e a teoria do devir entre contrários, conforme se induz do seguinte fragmento:

“ [...] Mas, sendo assim, dizemos que vemos, ouvimos e compreendemos bem e, no entanto, acreditamos que o que é quente arrefece e o que é frio aquece; que o que é duro amolece, e o que é mole endurece; que o que vive morre, e que as coisas nascem do que não vive; e que todas essas coisas mudam, e que o que elas eram e o que agora são, não é

¹¹⁶ É esse pensamento que se encontra na filosofia dos Atomistas.

¹¹⁷ Idem, *ibidem*, p.314.

de modo algum semelhante. Pensamos que o ferro, que é duro, se desgasta pelo contacto com os dedos; do mesmo modo, o ouro e a pedra e tudo o que imaginamos ser forte, e que a terra e a pedra são feitas de água; e assim se conclui que nem vemos nem conhecemos as realidades.”¹¹⁸

A tradição eleata está bem patente no discurso de Melisso quando infere que a experiência sensível não dá conta da verdadeira natureza da realidade. Os sentidos mostram-nos o múltiplo, a transformação de qualidades e a modificação de estados. Perante todo esse mundo em permanente mudança, atestado pela nossa sensibilidade, Melisso pergunta pela verdadeira realidade das coisas e conclui que as coisas reais não mudam. Se assistimos à mudança nas coisas isso deve-se à nossa incapacidade sensorial:

“ [...] Ora, estas coisas não estão de acordo umas com as outras. Dissemos que havia muitas coisas que eram eternas e que tinham formas e força próprias, e, contudo, imaginamos que todas elas sofrem alterações, e que mudam daquilo que vemos de cada vez. é, pois, evidente que, afinal, não vimos bem, nem temos razão em acreditar que todas estas coisas são plurais. elas não mudariam se fossem reais, antes cada coisa seria precisamente aquilo que acreditávamos que era; pois nada é mais forte do que a verdadeira realidade. Mas se acontece que mudou, o que é, pereceu, e o que não é, chegou a ser. Por conseguinte, se houvesse uma pluralidade, as coisas teriam que ser precisamente da mesma natureza que o Uno.”¹¹⁹

¹¹⁸ Idem, *ibidem*, (Cont.).

¹¹⁹ Idem, *ibidem*, p 315.

Capítulo III

A questão do movimento

Para os filósofos Jónios a questão da *Kinesis*, o movimento, era intrínseca à *physis*. O vir-a-ser, a passagem do ser ao não-ser, a mudança, produziam naturalmente o movimento. Ademais, tal como com o “princípio” e o “elemento”, consideravam o movimento eterno:

“ [...] Mas todos os que afirmam que há mundos infinitos, e que alguns deles são gerados e outros destruídos, afirmam também que o movimento existe sempre... ao passo que todos os que dizem que há um só mundo, eterno ou não, formulam uma hipótese análoga acerca do movimento.”¹²⁰

Também atribuíam uma natureza cinética aos elementos: o curso dos rios e as ondas do mar no caso da água, o vento no caso do ar, a natureza expansiva do fogo. E essa é também uma das razões porque a terra é o único dos corpos simples que não aparece como “princípio” e “elemento” entre os físicos. A terra é o elemento mais pesado, mais denso, menos sujeito a transformações qualitativas, em suma, é o elemento inerte, quando comparado com os outros elementos.

Ademais, a forma pela qual se gera a multiplicidade – através das propriedades e determinações de um “princípio” e “elemento” – é também, ela mesma, geradora de movimento. Fenómenos como a rarefação e condensação, a evaporação, a oposição dos contrários,

¹²⁰ Aristóteles, *Física*, 1,250b11.

significam mudança, e a mudança é acompanhada de movimento. Não obstante, Aristóteles considerava que a questão da *kinesis* havia sido negligenciada entre os pré-socráticos: “Negligenciaram a questão de saber de onde deriva e como existe nos seres o movimento.”¹²¹ Referia-se particularmente aos *físicos* jônios, os quais, segundo a filosofia aristotélica, identificavam apenas a causa material.

Depois de Parménides a questão da *kinesis* tem outro tratamento: não basta admitir a existência do movimento, é preciso explicá-lo. Com exceção dos atomistas, que faziam os átomos vagar ao acaso pelo vazio, aglomerando-se e dispersando-se, constituindo dessa forma o *Kosmos*; os físicos, e mesmo Parménides, necessitaram de entrever uma outra causa para além da causa material que produzisse o movimento. Segundo Aristóteles, estes filósofos: “ [...] entreviram a causa motora; assim, por exemplo, os que afirmam como princípio a Amizade e a Discórdia [Empédocles], ou a Inteligência [Anaxágoras], ou até mesmo o Amor.”¹²²

A referência ao Amor como causa motora é relativa a Parménides, mas também a Hesíodo:

«Este [Parménides], com efeito, ao reconstruir a origem do universo diz: “Primeiro entre todos os deuses (a deusa) produziu o Amor”; enquanto Hesíodo diz: “Antes de tudo existiu o caos, depois foi a terra do amplo ventre e o Amor que resplandece entre todos os imortais”, como se ambos

¹²¹ Aristóteles, *Metafísica*, A4/5, 985 b 19 – 986 a 10.

¹²² Idem, *ibidem*, de A 6/7, 988 a 8 – 33 a A7/8, 988 a 34 – b 23.

reconhecessem que deve existir nos seres uma causa que move e reúne as coisas”.¹²³

No entanto, Aristóteles, referindo-se à generalidade dos filósofos pré-socráticos, considera que eles não avançaram o necessário na questão do movimento: não atribuíram um sentido teleológico à causa motora, ou seja, não entreviram a causa final:

“Quanto ao fim pelo qual as ações, as mudanças e os movimentos ocorrem, de certo modo eles o afirmam como causa, mas não dizem como e nem explicam sua natureza. Os que afirmam a Inteligência ou a Amizade admitem essas causas como bem, mas não falam delas como se fossem o fim pelo qual alguns dos seres são ou se produzem, mas como se delas derivassem os movimentos”.¹²⁴

Sobre a questão do movimento, Parménides coloca o problema do seguinte modo: só existe aquilo que «é», o ser, e o ser é imóvel, logo não existe movimento: [...] imobilizado nos limites de cadeias potentes [...] É o mesmo, que permanece no mesmo e em si repousa, ficando assim firme no seu lugar”.¹²⁵ No entanto, é limitado espacialmente, visto ser como uma esfera: “ [...] uma vez que tem um limite extremo, está completo de todos os lados, à maneira da massa de uma esfera bem rotunda, em equilíbrio a partir do centro, em todas as direcções.”¹²⁶

¹²³ Idem, *ibidem*, pp. A 3/4, 984 b 1 – 25 a A 4, 984 b 26 – 985 a 22.

¹²⁴ Idem, *ibidem*, p. A 7/8, 988 a 34 – b 23.

¹²⁵ Kirk e Raven, *op. Cit.* p. 282.

¹²⁶ Idem, *ibidem*, p 282.

Como Melisso se deu conta, a finitude espacial do ser implica a existência do não-ser, do vazio. Admitindo-se a existência de um vazio circundante ao ser, como Parménides não o evita, o ser pode deslocar-se: o que é que impede que a esfera do ser se mova no vazio circundante? A essa questão Parménides poderia contrapor: porque é que o ser se moveria no vazio? Com Parménides, e a partir dele, não basta admitir a existência do movimento, é preciso explicá-lo.

Tal como com a questão da pluralidade, a argumentação de Zenão contra o movimento visa defender o ser uno e imóvel parmenídeo. Os argumentos que nos chegaram têm em mira os Pitagóricos. Dada a confusão que esses filósofos faziam entre unidades da aritmética com pontos da geometria, atribuíam dimensão física aos números – massa e extensão espacial. Assim, todas as coisas, incluindo espaço e tempo, seriam constituídas por essas unidades (aritmética) - pontos (geometria) – átomos (constituição material das coisas). Dessa forma caíam na seguinte contradição: cada uma dessas unidades-pontos-átomos seria, simultaneamente, indivisível, pois a unidade aritmética seria a realidade última de todas as coisas, mas teria extensão espacial, e assim seria infinitamente divisível. Os argumentos de Zenão visam essas duas ideias que os Pitagóricos tinham de admitir. Tentando assim encurralar, reduzindo ao absurdo, as teses, sobretudo as pitagóricas, defensoras do movimento.

O argumento do Estádio:

“O primeiro argumento afirma a não existência do movimento com base em que aquilo que está em locomoção deve chegar a meio do caminho antes de chegar à meta...”¹²⁷

¹²⁷ Aristóteles, *Física*, Z9,239 b11.

Este argumento baseia-se na divisibilidade infinita do espaço. Com efeito, a distância compreendida entre o ponto de partida e o ponto de chegada da pista de corrida tem uma determinada extensão espacial. Para se cumprir essa extensão terá de se chegar primeiramente a meio do caminho, e para se atingir essa primeira metade da pista tem de se cumprir primeiro a primeira metade da primeira metade... e o raciocínio prossegue assim *ad infinitum*, de forma a se concluir pela impossibilidade do movimento.

O argumento de Aquiles e a Tartaruga:

“ [...] Numa corrida, o corredor mais rápido [Aquiles] nunca pode alcançar o mais lento [a tartaruga], uma vez que o perseguidor deve primeiro atingir o ponto donde partiu o perseguido, pelo que o mais lento deve ter sempre a dianteira. Este argumento é, em princípio, o mesmo que depende da dicotomia, embora difira dele no facto de os espaços com que temos sucessivamente de lidar não estarem divididos ao meio.”¹²⁸

Neste argumento Zenão parte da outra conceção com que os Pitagóricos também teriam de concordar: o espaço e o tempo, tal como todas as coisas, são constituídos por unidades-pontos-átomos indivisíveis. A tartaruga, partindo de um ponto mais à frente de Aquiles, terá sempre a dianteira, pois Aquiles, mesmo sendo mais rápido, terá sempre de alcançar os mesmos pontos por onde a tartaruga já passou e não a pode ultrapassar porque não pode ocupar, em nenhuma altura, o mesmo ponto da tartaruga, pois o espaço é indivisível.

¹²⁸ Kirk e Raven, *op. cit.*, p. 301.

O argumento da “Seta voadora” vai no mesmo sentido:

“O terceiro é o já exposto acima, com a finalidade de provar que a seta voadora está em repouso, consequência que decorre da hipótese de que o tempo é composto de momentos: se esta hipótese não for admitida, a conclusão não tem viabilidade”¹²⁹.

O tempo e o espaço são compostos por momentos singulares indivisíveis. Assim, a cada momento dado a seta ocupa um determinado espaço, mas a seta não se move no espaço, pois neste caso o espaço não é divisível, a seta ocupa em cada determinado momento apenas o espaço relativo à sua própria dimensão, ou seja, a seta preenche todo o espaço que ocupa e assim não tem para onde se mover.

¹²⁹ Aristóteles, *Física*, z9, 239 b 30.

Conclusão

A ausência de dogmas, a não-existência de fundadores da religião nem de textos sagrados são características singulares da religião e mitologia Grega. A essas características é inerente o facto de a formação da identidade Grega resultar de um longo período de fusões de tribos helénicas, de contactos com as grandes civilizações do Norte de África e da Ásia, e da osmose cultural dos micénios com a civilização minóica. O politeísmo, o zoomorfismo e o antropomorfismo dos deuses Gregos têm origem nesses acontecimentos. Por outro lado, algo que se presume ser essencialmente Grego, é o espírito trágico, que teve o seu apogeu na Tragédia Ática, mas que estava já presente em Homero e mesmo antes dele – nos poemas cantados pelo aedos: a concepção de que os homens são joguetes dos deuses.

Homero e Hesíodo são os testemunhos fundamentais da passagem do mundo arcaico para o mundo clássico. Estão na emergência da religião pública e do retomar da escrita, e a eles se deve o catálogo dos deuses. As suas obras vêm a revelar-se de grande importância para a filosofia e, segundo Aristóteles, nelas se revelava o espanto – o sentimento filosófico por excelência. Nelas surgem as primeiras narrativas cosmogónicas: explicações sobre a origem do mundo com recurso à mitologia.

O surgimento das cidades-Estado Gregas marca o apogeu civilizacional Grego. As *polis* eram sinónimo de organização social e política, centros de comércio e de intercâmbio cultural com outros países. É nesse contexto de prosperidade económica de uma cultura que cultiva o gosto pela arte, pelo belo, pelo ócio; e também pela curiosidade pelos saberes de outras culturas e civilizações que nasce a amizade pelo saber (filosofia).

A filosofia nasce na periferia do mundo Grego. É nos dois pólos opostos da Grécia: na Jónia a Oriente e na Península Itálica a

Ocidente que surgem as primeiras filosofias. Primeiros entre todos, os *físicos* jónios fundam a filosofia da *physis*, natureza, crescimento. Os físicos apresentam uma explicação racional para a origem do mundo fundada, tanto quanto possível, na observação dos fenómenos da natureza. Procurando dessa forma fazer a rutura com as cosmogonias, que remetem as explicações sobre a origem do mundo para entidades sobrenaturais. A explicação dos *físicos* jónios consiste em subsumir a *physis* a um «princípio» e «elemento» ingénito e imperecível, eterno, portanto. O pensamento contido na ideia de eternidade da *physis* é o de que os fenómenos que atuam agora na natureza existem desde sempre, são cognoscíveis e não resultam de uma intervenção sobrenatural.

Mas como conciliar o mundo do devir: a geração e a destruição, o movimento e a mudança, com a ideia de eternidade? Pense-se, por exemplo, no «princípio» e «elemento» de Tales, a água. Enquanto sofre alterações de temperatura passa por diversas transformações de estados: evapora, liquidifica e solidifica, mas «é sempre» água. Esse pensamento, comum a todos os físicos, está expresso de forma sibilina no dito de Heraclito: “Transmutando-se repousa”.

Ainda na periferia Grega, mas agora a Ocidente, na Península Itálica, surge mais tarde a Escola Eleata, fundada por Parménides. O pensamento destes filósofos é comumente retratado na História da Filosofia como sendo oposto ao pensamento dos *físicos* jónios. A antítese consistiria em contrapor a teoria *eleata* do ser à filosofia do devir dos *físicos*, particularmente a Heraclito.

Na filosofia contemporânea assiste-se a um retomar desta problemática, particularmente com Nietzsche e Heidegger, para os quais os conceitos de Devir e Ser são centrais nas suas filosofias. Nietzsche interpreta a filosofia pré-socrática de acordo com a interpretação tradicional, de forma a colocar Parménides e Heraclito em dois pólos opostos do pensamento.

Heidegger contrapondo-se à interpretação tradicional e referindo-se particularmente à posição de Nietzsche sobre o assunto, afirma, no âmbito da sua tese do ser como *physis*, que Parménides e Heraclito disseram o mesmo, isto é, fizeram o questionamento do ser. Assim, segundo a interpretação de Heidegger, não existe uma contraposição entre uma teoria heraclitiana do devir e uma teoria *eleata* do ser.

A tese heideggeriana do ser como *physis* funda-se no conceito de *ousia*, substância. É a ideia de consistência e permanência que preside ao conceito. Dessa forma a interpretação heideggeriana é relativamente à História da Filosofia revisionista e não conserva a integridade de pelo menos uma parte fundamental do pensamento pré-socrático, porquanto não tem em conta a ideia de fluxismo universal, que é a principal ideia da filosofia de Heraclito.

No entanto, da mesma forma que a afirmação de Heidegger de que Parménides e Heraclito disseram o mesmo não preserva a integridade do pensamento pré-socrático, também não será sensato concluir o contrário, ou seja, o que um diz é a negação do que o outro disse. A filosofia é desde o início a amizade pelo saber. E no início não se distinguia os saberes particulares epocais do saber filosófico, tal como se veio a conceber a partir de Platão e Aristóteles. Por isso os primeiros filósofos eram também astrónomos, geómetras, matemáticos, engenheiros, políticos... Os nomes de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heraclito foram os que ficaram para a História com mais evidência, mas o tipo de pensamento característico desses primeiros filósofos, dos físicos, era mais comum do que possa parecer.

A originalidade dos físicos consistiu em, nas suas demandas por uma explicação para a origem do mundo, terem colocado, junto da observação empírica e da representação intuitiva a representação abstrata, a razão. Das suas observações do mundo do devir os *físicos* extraíram a ideia de eternidade: a *physis* como

«princípio» e «elemento» é eterna, e a ideia de unidade: o múltiplo é o desdobramento do «princípio» e «elemento», tal é a representação abstrata contida no pensamento: o uno é múltiplo.

Os *eleatas*, que estavam a par dessa forma de pensar, chegaram aonde os *físicos* chegaram e a partir desse ponto distinguiram-se deles. Enquanto na teoria dos físicos estão conciliadas a representação intuitiva da natureza e a representação abstrata, os *eleatas* tomaram por verdadeira e absoluta a realidade do pensamento que concebe o uno e o eterno e atribuíram-lhe o ser. Daí que para Parménides: “O mesmo são o ser e o pensar”. Assim produziram a teoria do Ser-Uno-Imóvel.

O decurso histórico-filosófico posterior a Parménides, pelo menos até Platão e Aristóteles, é marcado pelo esforço de síntese das duas filosofias. Se bem que com Empédocles, Anaxágoras e os Atomistas prevaleça a filosofia dos *físicos* e se retomem as questões do movimento, do «princípio» e «elemento» e a relação uno/múltiplo. Já com Platão e Aristóteles a questão da *episteme* vai obrigar a um centramento do problema no lado da teoria do ser. Com efeito, para Platão não pode haver ciência daquilo que está em perpétua mudança. E para Aristóteles os princípios lógicos de «não-contradição» e de «terceiro excluído» são inconciliáveis com a doutrina heraclítica do fluxismo universal, patenteada no fragmento: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não-somos”.

Bibliografia

A. Berguer, *História da Grécia Antiga*, Lisboa, Arcádia.

Amouretti, Marie-Claire, *O Mundo Grego Antigo: dos palácios de Creta à conquista romana*; trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1993.

Aristóteles, *Física*, trad. Guillermo R. De Echandía, Planeta De Agostini, 1995.

-----, *Metafísica*, trad. de Giovanni Reale; trad. Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2005.

Chamoux, François, *A civilização grega : na época arcaica e clássica*; Lisboa, Edições 70, 2003.

Burkert, Walter, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*; trad. de M. J. Simões Loureiro, Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

G.S. Kirk, J.E. Raven, *Os Filósofos Pré-Socráticos*; trad. Carlos Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa, Maria Adelaide Pegado, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

Heidegger, Martin, *Caminhos de Floresta*, trad. de Irene Borges Duarte, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

-----, *Carta Sobre o Humanismo*, trad. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1987.

_____, *Introdução à Metafísica*, trad. de Mário Matos/Bernhard Sylla Instituto Piaget, Lisboa 1997.

Hesíodo, *Teogonia*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

_____, *Os Trabalhos e Os Dias*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Imprensa Nacional-casa da Moeda, 2005.

Heraclito, *Fragmentos Contextualizados*, trad. de Alexandre Costa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2005.

Homero, *Odisseia*, trad. de Frederico Lourenço, Lisboa, Cotovia, 2005.

_____, *Ilíada*, trad. de Frederico Lourenço, Lisboa, Cotovia, 2009.

Nietzsche, Friedrich, *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*; trad. de Maria Andrade, Lisboa: Edições 70, 1995.

_____, *O Crepúsculo dos Ídolos*, trad. de de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988

_____, *A Gaia Ciência*, trad. de António Marques, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.

_____, *A Vontade de Poder*, trad. de Isabel Henninger, Porto, Rés Editora, 2004.

Platão, *Crátilo*, trad. de Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.

_____, *Górgias*, trad.de Margarida Leão, Lisboa, Edições 70.

_____, *Parménides*, trad. de Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.

_____, *Teeteto*, trad. de Adriana Manuela Nogueira e de Marcelo Boeri, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

Reale, Giovanni, *História da Filosofia Antiga*; trad. de Marcelo Perine, S. Paulo: Loyola, 1993-1994.

Severino, Emanuele, *A Filosofia Antiga*, trad. de José Eduardo Rodil, Lisboa, Edições 70, 1986.

Sloterdijk, Peter, *Cólera e Tempo*, trad. de Manuel Resende, Lisboa, Relógio d'Água, 2010.

Vernant, Jean Pierre, *As Origens do Pensamento Grego*; trad. de Ísis Borges B. da Fonseca, S. Paulo: Difel, 1986.